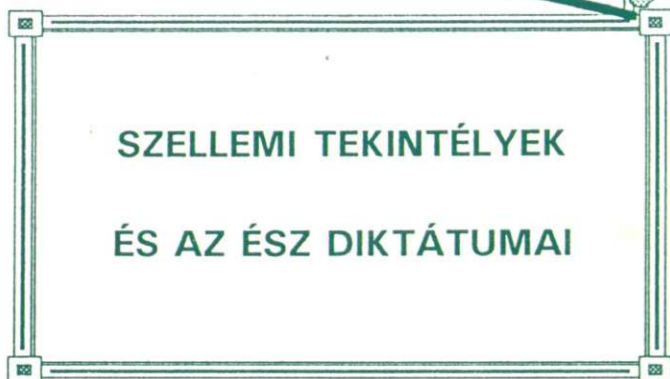


Szegedi Bölcsészfüzetek



SZELLEMI TEKINTÉLYEK

ÉS AZ ÉSZ DIKTÁTUMAI

1996

Szellemi tekintélyek és az ész diktátumai

Az ontikus kultúrtörténet és fogadtatása

Szerkesztették:
Fejér Ádám és Zsélyi Ferenc

A kötet szerzői:
Baróti Tibor, Bognár Ferenc, Fejér Ádám,
Kovács Imre Attila, Ördögh Éva,
Szalma Natália, Zsélyi Ferenc

A sorozat szerkesztői:

FEJÉR ÁDÁM

ÖRDÖGH ÉVA

PÁLFY MIKLÓS

JATE Egyetemi Könyvtár



J000080731

Kiadja
a József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara

B15 1214



ISSN: 1215-2870

ISBN: 963 482 034 4

TARTALOM

I. Ontikus kultúrtörténet

| | |
|--|----|
| Heidegger ontológiája, Rahner vallásfilozófiája és az ontikus kultúrtörténet (<i>Fejér Ádám</i>) | 7 |
| A német klasszika és a bibliai hagyomány, avagy mi az ontikus kultúrtörténet? (<i>Fejér Ádám</i>) | 19 |
| Biblia és kultúra (<i>Fejér Ádám</i>) | 27 |
| Tudomány és kultúra (<i>Fejér Ádám</i>) | 33 |
| Nem hang és füst a név... (<i>Szalma Natália</i>) Franz Rosenzweig kultúrfilozófiájáról | 45 |
| A Kárpát-medence kultúrája és népei (<i>Fejér Ádám</i>) | 52 |
| Az európai kultúra időszerű kérdései (<i>Fejér Ádám</i>) | 58 |

II. Érintkezések és ütközések

| | |
|--|-----|
| Szellemi teljesítmény: eszköz vagy cél? (<i>Ördögh Éva</i>) | 71 |
| Az intellektuális hatalomgyakorlás módozatai (<i>Fejér Ádám</i>) Fried István <i>Utak és tévutak Kelet-Közép-Európa irodalmaiban</i> című könyvéről | 73 |
| A mélylélektan Jób mérlegén (<i>Szalma Natália</i>) Carl Gustav Jung <i>Válasz Jób könyvére</i> című munkájának értelmezése | 87 |
| Fried István titkai nyomában (<i>Szalma Natália</i>) Fried István <i>Márai Sándor titkai nyomában</i> című könyvéről | 100 |

| | |
|--|-----|
| Egyetemes kultúra (Zsélyi Ferenc) | 108 |
| Kánon és teljesítmény (Zsélyi Ferenc) | 112 |
| Olvasni jó...? (Bognár Ferenc) | 128 |
| Fried István <i>Tíz híres regény</i> című kötetéről | |
| A genezis kialakulásának mitikus modellje (Kovács Imre Attila) | 133 |
| Mihail Bahtyin és Vjacseszlav Ivanov kultúrfilozófiájáról (Szalma Natália) | 136 |
| Szilárd Léna könyve kapcsán | |
| Puskin szellemi aktualitásáról (Baróti Tibor) | 141 |

I. AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET

HEIDEGGER ONTOLÓGIÁJA, RAHNER VALLÁSFILOZÓFIÁJA ÉS AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET

Rahner életművét bizonyára nem kell a vallásosság, a bibliai hagyomány elmélyült és a kor szemléletéhez igazítottan megújított értelmezésnek látni, ahogyan századunk kiemelkedő protestáns teológusainak életművét szokás. Ilyen vagy ehhez hasonló szerepe, úgy tűnik, katolikus vonatkozásban nem egyes teológusoknak, hanem a II. Vatikáni Zsinatnak van. Talán ezzel függ össze, hogy Rahner magát nem teológusnak, hanem vallásfilozófusnak tekintette, aki nem annyira a vallási tartalmak értését, mint kifejtésük filozófiai formáit kívánta megújítani. E vallásfilozófia kialakítása olyan korban, századunkban történt, amelyben az egységes és átfogó világmagyarázatra törekvő, úgynevezett zárt filozófiai rendszerek alkotása (az utolsó ebben a sorban a Hegelé) lehetetlennek tűnt, illetve amelyben az ilyen rendszerek érvénye megtörni látszott. Miután az egységes, átfogó filozófiai rendszerek iránti igény a katolicizmusban erőteljesebb, mint a protestantizmusban, a katolikus teológia a jelenségben az újkori gondolkodás lendületének megtörését látta. Az újszerűbb, a korban érvényes megoldások ki nem elégitő voltából indokoltan arra következtetett, hogy a középkori filozófia művelőinek, mindenekelőtt Aquinói Tamásnak az életműve máig nem veszítette el időszzerűségét, a vallási gondolkodásnak tehát vissza kell térnie hozzá.

Anélkül, hogy a neotomizmus érvényét megszüntette volna, Rahner az új- és a középkor között megozsló figyelmet a neotomizmussal ellentétben azokra a szempontokra fordította, amelyek gondolkodásunk újkorisága mellett szóltak, és a skolasztika úgynevezett istenközpontúságával szemben emberközpontúnak voltak mondhatók. Míg a neotomizmus az isteni intellektus fényében vizsgálta az embert és a világot, ő az ember Kant által kikövetkeztetett transzcendentális vagy szellemi tapasztalatát tette meg gondolkodása alapjául. Lépését kötődése a német filozófiai hagyományhoz magyarázta, és a neotomizmus mellett adódó másik lehetőség megvalósításának igénye indokolta. Az ember transzcendentális vagy szellemi tapasztalatát (amelyet Kant a megismeréskritika lehetőségeit meghaladó vallási problémának tekintett) Rahner az emberi jelenség elemzése során kialakított, a létegeszre utaló, heideggeri transzcendenciafogalom segítségével vonta be vallásfilozófiájába.

Napjainkban, amikor Heidegger rendkívüli jelentőségű filozófiai kezdeményezése mint zseniális torzó vagy mint érvénytelen fogalomhalmaz (kinek-kinek ízlése szerint) a szellemi felfüggesztődés állapotában jövőbeli kiteljesítésére vár, és a gondolkodás legalábbis negatív formában továbbra is a szellemi teljesítőképességétől már megfosztott platóni dualista felfogás vonzáskörében áll, nem indokolatlan néhány szót szentelni annak, hogyan viszonyul e két transzcendenciafelfogás egymáshoz. Platón magát a létezést osztja két részre, az immanens és a transzcendens, a fizika és a metafizika által tanulmányozandó természeti és természetfölötti világra. Az előbbiben a dolgokat és jelenségeket helyezi el, az utóbbit pedig azok eszméi, ideális formái számára tartja fenn. Az ember, aki értelme révén a világ dolgából és jelenségeiből kikövetkeztetheti azok eszméjét, igazi, tulajdonképpeni formáját, nem érezheti otthon magát az árnyékvilágban, és egész lényével arra rendeltetett, hogy szellemének, lelkének és testének harmóniáját feláldozva, a természet dolgainak vizsgálatára hivatott személytelen ész segítségével ideális állapotuk megismerésére, kialakítására törekedjen. Pla-

tón azért nem foglalkozik a léttel, mert rendszerében a transzcendencia, az idealitás, a szellem, az igazság érvényesítése — az eszmék létezéssel való felruházása révén — a létezők körén belül megoldhatónak látszik.

A keresztény gondolkodás az ember létét nem a kozmosz, a természet személytelen idealítására, szellemiségére, hanem a léttel és az igazsággal azonosított személyes Istenre alapozta. Ugyanakkor Platón dualista, a természetet megkettőző és az embert megosztással fenyegető, a szellemet a személytelen természetben elmerítő transzcendenciafogalmát nem vizsgálta felül. Ennek ideje akkor jött el, amikor századunkban a platóni felfogás teljesítőképessége elapadt, és következményeként a szellem, az igazság emberi érvényesíthetősége kérdésessé vált. Heidegger a bibliai hagyományon alapuló keresztény kultúra igényei szerint — bár fogalmilag a létfelejtés, a transzcendenciavesztés modern állapotához igazítottan — kezdeményezi azt a monista transzcendenciafogást, amely nem valamely föltételezett, de nem igazolódott ideális létezésre, hanem közvetlenül a létegyesre hivatkozik. Heidegger nem az emberi személy megosztása árán, hanem ontikus eredetű, jellegű egységére támaszkodva reméli a létigazságot megtapasztalni, és megosztott világában érvényesíteni.

A szónak abban az értelmében, ahogyan Rahner használja, emberközpontú, az újkor szemléletéhez igazított Heidegger monista transzcendenciafogalma is. A gondolkodás új távlatait nyitja meg, amikor az emberi jelenség elemzése révén nyeri vissza a transzcendenciát egy olyan korban, amelyben az reménytelenül elveszni látszik. Tettével a hagyományos dualista, intellektualista transzcendenciafogalmat tulajdonképpen istenközpontúnak, középkoriasnak minősíti. De sem Rahner, sem Heidegger vonatkozásában nem egyértelmű az isten- és emberközpontúságnak, a közép- és újkoriségnek a jelentése. Mint a klasszikus német filozófia viszonyfogalmai esetében mindig, hiú remény ellentétük feloldására vagy egyiknek a másik általi meghaladására számítani. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a heideggeri fundamentális ontológia azért marad torzó, és fulladnak a civilizáció ontikus megalapozottságát feltáró elemzésesei létmisztikába, mert Heidegger az embert a léttapasztalás képességétől megfosztott, létfelejtő lénynek mutatja, akit csak az intellektuális létszemlélet szubjektív, a hiányélménytől áthatott hangulatisága köt személyesen a léthez.

Rahner, a vallásfilozófus Heidegger elképzelésének ezt a hiányosságát igyekszik pótolni, amikor az intellektuális létszemlélet helyett Kant transzcendentális tapasztalatát kísérli a filozófiai elemzés körébe vonni. Egyben feljogosítva érzi magát arra, hogy a modern ember létfelejtése helyébe a kinyilatkoztatást, a bibliai hagyomány igazságát állítsa. Nem vitás, hogy Heidegger esetében filozófiai kényszerűség volt a létfelejtő, a léttapasztaló képességében korlátozott embert tenni meg a pozitív fenomenológiai vizsgálódás alapjává. Ezt annak ellenére meg kellett tennie, hogy ezáltal a kívánt céltól, az embervilágnak a monista transzcendenciafogalom jegyében való újragondolásától magát megfosztotta. Bizonyosteológiai kényszerűséget kell viszont abban látnunk, hogy amikor Rahner az intellektuális létszemlélet helyébe a transzcendentális tapasztalatot állította, azt minden további nélkül az isteni kinyilatkoztatással azonosította. Nem gondolt arra, hogy eljárásával az emberközpontúság általa meghirdetett programja csorbul, hogy a hagyománynak, az Írásnak Isten kinyilatkoztatásaként való felfogása az istenközpontú szemléletnek tett engedmény, és visszalépés a platóni transzcendenciafogalomhoz.

A Rahner és Heidegger közötti polémia, sőt a neotomizmus és Rahner emberközpontú teológiájának, vallásfilozófiájának szerepmegosztása arra enged következtetni, hogy a monista transzcendenciafogalom következetes kifejtése és érvényesítése érdekében mint nemkívánatos megkettőzöttséget le kell küzdeni isten- és emberközpontú, középkor- és újkori, egyházi és világi gondolkodás ellentétét. Indokolatlan az előbbinek az utóbbi által történő meghaladására számítanunk, vagy azzal kísérleteznünk, hogy vágyaink szerint az előbbinek a bevonása az utóbbiba termékenyítse meg a gondolkodást. A monista transzcendenciafogalmat mint a létezésnek a létezőkön, az igazságnak az ismereteken túliságát megtapasztaltató ontikus egységet abban a pontban kell megtalálnunk, amelyben ez a hol filozófiai, hol teológiai kényszerhelyzeteket teremtő kettősség megszűnik. Nem Platón kell tehát hibáztatnunk amiatt — miként Heidegger teszi —, hogy a lét fogalmának elemzését elmulasztva, a monista transzcendenciafogás megalkotásának lehetőségét elszalasztotta. Helyette a feladat következetes végigvitele érdekében el kell utasítanunk azt a filozófiai kényszert, amely Platón kultúrtörténetileg indokolt eljárásának következményeként ma az embert a szellemi tapasztalattól megfosztottnak vagy intellektuális megvilágításra képtelennnek mutatja. A platóni fogás olyan emberképet eredményez, mintha az ember törvénytörően lenne elszakítva Istentől, a világi gondolkodás az egyháztól, mintha a középkori és újkori szemléletmód között nem lehetne az értelmes összefüggést megtalálni. És hasonlóképpen az ontikus transzcendenciafogás kiteljesítése érdekében a teológiának sem szabad belenyugodnia abba a helyzetbe, amely a transzcendentális tapasztalást csak a kinyilatkoztatás, az isteni önközlés teocentrikus, a dualista, nem ontikus transzcendenciafogáshoz kötődő képzetével képes tartalmassá tenni.

Az ontikus kultúrtörténet a heideggeri transzcendenciafogás lehetőségeinek kiteljesítésére vállalkozik. Annak jegyében feljogosítva érzi magát arra, hogy az embert ne csupán civilizációs elidegenedtségében, azaz a pozitív tudományok szemüvegén át vizsgálja, hanem benne mindenekelőtt a léttapasztalás alanyát lássa, és Kant transzcendentális tapasztalását az emberi létezészt megalapozó léttapasztaló képességgel azonosítsa. Az ontikus kultúrtörténet ugyanezen okból nem elégedhet meg azzal, hogy az emberi léttapasztalást az isteni önközlés, a kinyilatkoztatás képzetére vezessük vissza. Az ember alanyiségének védelme érdekében szükségesnek tartja, hogy Isten és ember szellemi találkozását ne a metafizika elvont terébe és idejébe helyezzük, mert abban csak valamely, az emberi tapasztalástól mesterségesen elszakított személytelen Isten lehet otthon. E találkozás a kultúrtörténet terében és idejében történik, amely mind a bibliai Istennek, mind az Isten személyes megtapasztalására képes embernek természetes közege. A léttapasztalást ennek megfelelően kultúrtörténetinek mondjuk.

Az ontikus kultúrtörténet a Bibliát nem az isteni kinyilatkoztatás bizonyosságának tekintve, benne más alkotásokkal együtt a léttapasztalás egyik tényét látja. Mégis a Bibliának a kultúrtörténet egyéb tényei között különleges szerepet tulajdonít, amennyiben általa tudatosult, mi az ember rendeltetése, létének alapja: nevezetesen az, hogy a léttapasztalás alanya, az isteni igazság megértője és képviselője legyen. Az ontikus kultúrtörténetnek a monista transzcendenciafogás maradéktalan érvényesítése érdekében azt kell még szem előtt tartania, hogy a léttapasztalás kultúrtörténeti jellegéből, a szellemi tevékenységnek az ember iránti igényéből következően viszonyunk a léttapasztalathoz különböző lehet. Isten, azaz a személyes léti igazság előtt minden ember egyenlő. Szabadságukból adódóan azonban az emberek eltérő módon viszonyulnak az általuk megtapasztalt igazsághoz: vagy mint a kultúrát



nem tisztelő polgárok elutasítják, vagy mint a kultúrát tisztelő polgárok elfogadják, igazodnak hozzá, vagy pedig mint igaz emberek, választottak, arisztokratikus értelmiségiek személyükben képviselik, megtestesítik, és törekszenek érvényesítésére. Nem töltheti be rendeltetését a monista transzcendenciafelfogás, amíg nem látjuk be, hogy polgár és arisztokrata szerepmegosztása a kultúrtörténeti léttapasztalatból következik, a lét rendje szerint való. Tudjuk, a liberális polgár azt esetleges társadalmi különbségnek, indokolatlan osztályellen-tétnek minősítette. Bár fenntartásához a keresztény társadalom hosszú időn át ragaszkodott, ámde — az emberi szellem, lélek és test közt mesterségesen határt vonni igyekvő dualista transzcendenciafelfogás következtében — végül mégis feladni kényszerült. Nélkülözhetetlen továbbá, hogy a léttapasztalatot, az igazságot elutasító, a kultúrát nem tisztelő polgári beállítottság huszadik századi érvényéből arra következtessünk, az értékek személyes képviselője, önkéntes és személyes elfogadásuk nélkül az embervilág és környezetében a teremtés nem őrizheti meg rendjét, nem találhatja meg egyensúlyát.

Rahner a szubjektivizmus ellenhatásaként kialakuló, annak fogyatékoságait leküzdöni akaró, illetve negatív tanulságait magába építő modern ontologikus gondolkodás alapján áll, amikor Isten személy voltáról ezt mondja: "Isten abszolút személy, aki teljesen szabadon viszonyul mindahhoz, amit önmagától különböző dologként létrehoz; éppoly magától értetődő ez, mintha azt mondjuk: Isten az abszolút lét, az abszolút alap, az abszolút titok, az abszolút jó, az abszolút végleges horizont, amelyen belül játszódik le az emberi egzisztencia szabadságban, megismerésben és cselekvésben... Amit saját szubjektum voltunknak és személy voltunknak tapasztalunk, az természetesen azt az egyedi és korlátozott sajátosságot jelenti, amely másoktól megkülönböztet minket, azt a szabadságot, amelynek ezer föltételtől és szükségszerűségtől függően előbb meg kell valósulnia, ez tehát a szubjektumjelleg véges és korlátozott megnyilvánulása, amelyet nem állíthatunk a szubjektumjelleg alapján, nevezetesen Istenről, és az is nyilvánvaló, hogy ilyen egyedi személyiség nem állítható Istenről, aki mindennek és mindenkinek az abszolút alapja a maga tökéletes eredetiségében. Ha tehát ebben az értelemben mondja valaki, hogy Isten nem egyedi személy, mert egyáltalán nem különül el másától, és nem tapasztalhatja magát másától korlátozottnak (mivel nem tapasztalás útján szerzett tudomást arról, hogy valami különbözik tőle, hanem maga hoz létre minden különbséget, és így végső soron azonos önmagának más dolgoktól való külön-bzőségével, akkor igaza van abban, hogy ilyen értelemben nem mondhatjuk Isten személy-nek... Az a tétel, hogy 'Isten személy', magától értetődően csak akkor állítható Istenről, és csak akkor igaz, ha ezt a tételt — miközben kimondjuk, megértjük — hagyjuk feloldódni a szent titok kimondhatatlan sötétjében. Hogy ez a tétel mit jelent pontosabban és konkrétan, azt... csak akkor tudjuk meg, ha... engedjük, hogy történelmi tapasztalatunk töltse meg a formális kijelentést, Isten pedig úgy legyen számunkra személy, ahogyan ténylegesen találkozni akar és találkozik is velünk egyéni történelmünkben, a lelkiismeretünk mélyén és az emberiség egyetemes történelmében. Ha tehát Istenről állítjuk a személy fogalmát, akkor e transzcendentális fogalom formális ürességéből és üres, formális jellegéből nem szabad ismét bálványt csinálnunk, és nem szabad eleve elzárkóznunk az elől, hogy e fogalmat az a személyes tapasztalat töltse meg tartalommal, amelyre az imádságban, személyes, egyéni történelmünkben, Isten közeledésének átélésében, a keresztény kinyilatkoztatás történetében teszünk szert. Ez pedig igazolása annak a vallási naivitásnak is, amely szinte kate-goriális értelemben fogja fel Isten személy voltát." (Az idézetek *A hit alapjai* című kötetből Budapest, 1985. Ford.: Endreffy Zoltán)

Minden arra mutat, hogy a modern gondolkodás eredményeit felhasználó és a vallási hagyományt híven őrző Rahnernek sikerült leküzdenie mind a világi beállítottság hagyományellenességét, mind pedig a hagyomány érvényesítésének útjában álló tradicionalizmust. Istent nem az egyéni sorsunk értelmességét biztosítani hivatott gondviseléssel, "a naiv vallássság" ki nem elégítő, az Isten-ember viszonyt kritikailag megalapozni képtelen képzetével azonosítja. Benne abszolút személyt, olyan "szent titkot" lát, amely fogalmilag ugyan nem több, mint a lét személyessége, de ugyanakkor nem akadályozza meg, hogy elismerje, a lét személyessége, azaz Isten mint abszolút titok az élet és a történelem teremtette különböző helyzetekben velünk olyan "személyes kapcsolatot létesíthet, amelyet vallásos magatartásunkkal föltételezünk, amikor hittel, reménnyel és szeretettel fordulunk hozzá". Az a látszat mindebből, mintha elismerné polgári és arisztokratikus szempont kettősségét; mintha a kultúrát képviselő, a közösség sorsáért felelősséget érző arisztokratikus szerepnek a kultúrát tisztelő polgári szerep melletti fölvételével esély volna a világi és az egyházi gondolkodás közötti szakadék áthidalására.

Nem istenfelfogása, hanem mint láttuk, a transzcendentális tapasztalás isteni önközlésként, kinyilatkoztatásként való értelmezése akadályozza meg Rahnert abban, hogy egyértelműen a heideggeri transzcendenciafogalom alapján álljon, és annak lehetőségeit kiteljesítse. Sajnálatos módon azonban az isteni önközlésnek tekintett transzcendentális tapasztalás az istenképre is visszahat. Isten elidegenedett, személytelen hatalomnak vagy ismét kategorikus értelemben személynek kezd tűnni, ha a tapasztalás személyes, harmonikus folyamata megszakad. Abból a tényből, hogy Rahnert ez a lehetőség nem zavarja, arra következtethetünk, hogy a német gondolkodáson belül állva eltekinthet a kultúrát nem tisztelő polgári beállítottságtól, amelynek érvényét Európa keleti fele történelmileg megszenvedte, míg a német kultúra, mint az események mutatják, hatása alól kivonhatja magát.

Rahnernek ezt a szemléleti korlátját, a létprobléma egészének csonkulását az előzetes létmegértés fikciója tükrözi. Ha van előzetes létmegértés, azaz ha mint Rahner állítja, az egyén eredendően magában hordozza személyként való megnyilvánulásának lehetőségét, akkor bárki személylété válna minden esetben kizárólag egzisztenciális döntése és az isteni kegyelem pólusai között lejátszódó misztériális esemény. Ebben az esetben nincs szükség és lehetőség a személyes megnyilvánulások kultúrtörténeti elemzésére, intellektuális megvilágítására. A kultúrához való megfelelő viszony szörgalmazása, módzatainak kidolgozása helyett feladatunk az, hogy az előzetes létmegértéssel rendelkező ember lelkére beszéljünk, még ha Rahnerrel együtt tudjuk is, hogy "az ilyen beszéd mennyire rá van utalva a hallgató jóakarására".

Bármennyire hiszünk az üdvtörténetben, és bármily világosan sikerült belátnunk a kultúrtörténeti értelemteljesülés paradox folyamatait, elsieltettnek, megalapozatlannak és az ontikus transzcendenciafogás szempontjából megengedhetetlennek tűnik az előzetes létmegértés fölvétele. Semmi kétség, ki kell tartanunk a mellett, a Kierkegaard által kezdeményezett és Heidegger által is osztott egzisztencialista tétel mellett, hogy a kulturálisan elsieltetett egyénnek csak a szorongás, a félelem és a rettegés az elidegeníthetetlen sajátja. Szorongása, a benne feltáruló semmi révén az egyén csak *nyitott* lehet a létre, csak *kész* és *képes* lehet a lét igazságának befogadására, de róla magáról nem lehet előzetes, veleszületett, a priori tapasztalata. Az egzisztencia, a lélek önmagában, kultúrtörténeti léttapasztalat híján nem válhat a szellem és az igazság forrásává.

Rahner visszalép Heideggerhez képest, amikor a semmi helyére a személyt állítja, amikor az előzetes létmegértés fogalmát bevezeti. Pedig érvelése egyébként igen tanulságos: "Föltételezzük, nem azon alapul a végtelen megsejtése — írja —, hogy az ember rásejt a semmire. Föl kell ezt tételeznünk, mert a semmi nem alapoz meg semmit; a semmi nem lehet az, amire rásejt az ember, ami vonzza, mozgatja, megindítja azt a valóságot, amelyet valóságos és nem irreális életekként él át az ember. Kétségtelen, hogy mindig átéli az ember az ürességet, törekénységet és — ne szépítsuk a dolgot — abszurditását is annak, ami vele történik. De átéli a reményt, a megszabadító szabadság irányába vivő mozgást, a felelősséget is, amely reális terheket ró rá és áldásban részesíti."

Igaza van: ahhoz, hogy az ember létezzen, emberi teljesítményt nyújtson, a lét megértésére, tapasztalatára van szüksége, mint ahogy a heideggeri filozófia sem "a semmi van" tételen alapul. Jelentősége azonban a *Lét és időben* meghirdetett célkitűzés ellenére nem abban áll, hogy az emberi létezés ontológiáját adja, ezt a célt, mint tudjuk, nem sikerült elérnie. Heidegger teljesítménye az, hogy a kultúráképviselő feladatára még emlékező, bár ellátásával már nem kísérletező polgár szemével írja le a közvetlen, személyes jellegű szellemi-kulturális megnyilvánulásokra módot nem adó létezését, és ennek a nemkívánatos, jóllehet nem a legrosszabb állapotnak a kritikai ábrázolását adja. A semmi, a szorongás a kultúráképviselő hiányát még érző polgár állapotát fejezi ki. Igaz, azt az alaptalan reménytét is, hogy megélése által — mint "a semmi van" tétel sugallja — változtathat rajta. Heideggernek tehát valóban gyengéje, hogy a semmiből a létre következett, úgy véli, a semmiből valami lehet, a lét a kultúratíszelő polgár intellektuális önszemléletében megalapozható. Természetesen amennyiben egyáltalán így gondolja, hisz ismert, hogy e próbálkozás kudarcát milyen mélyen élte meg, milyen alaposan megtapasztalta. De abban aligha téved, hogy a semmit e lét meghatározó élményévé teszi, és nem lát e létezés határain belül fakadó vagy a személyben közvetlenül és föltétlenül adott, illetve az — ember más szellemi megnyilvánulásaitól elkülönülő — vallási élmény révén adódó tényezőt meghaladására. Amikor Rahner az előzetes létmegértés fogalmát bevezeti, leszámol ugyan a heideggeri ábránddal, de egyben azt a hibát követi el, hogy a vallást, a kultúrát, a szellemi teljesítményt, mintegy Hegelhez, Kant-hoz visszalépve, föltétlenül a polgári létezés körébe tartozónak tünteti föl, vagyis szempontja érvényesítésére immanens biztosítékot lát.

A kultúrát nem tisztelő polgár létének tényét csak akkor vesszük tudomásul, ha mind az előzetes létmegértés rahneri képzetét, mind "a semmi van" tétel logikai formalizmusát feladjuk. E cél érdekében a lét tapasztalását az intellektuális önszemlélet, a kulturális gyökereitől elszakadt polgári létezés köréből ki kell vonnunk. Ahhoz az eredendő, minden embert egybefogó kultúrközösséghez kell rendelnünk, amelyben megvan a léttapasztalat, a hagyomány személyes érvényesítését szolgáló arisztokratikus beállítottság igénye, illetve a kultúrától elszakadás, a vele való önpusztító szembefordulás veszélye. A hagyomány, a léttapasztalat elutasítását a kultúra tiszteletének hiányaként, vagyis szellemi-kulturális értelemben világosan körvonalazható magatartásként, és nem az isteni önközlés elutasításaként, tehát a lelkiismereti kérdések körébe tartozó, a személy titkaiban elvesző mozzanatként jellemezhetjük. A léttapasztalat, amely egyébként magát a személyt is megalapozta, de amelyről a személyes önszemlélet még nem adhat számot, kultúrtörténeti jellegű, és mint ilyen: közügy, mindenki érdeklődésére számot tarthat.

A rahneri transzcendentális tapasztalat fogalma az ontikus kultúrtörténet által ajánlott kultúrtörténeti léttapasztalattól lényegesen különbözik. A kultúrtörténeti léttapasztalat ugyan amahhoz hasonlóan személyes és transzcendentális, de kultúrtörténeti jellegéből két eltérés következik. Az első az, hogy gyökeresebben alapozza meg az emberi létezését. Mint láttuk, a kultúrtörténeti léttapasztalat nem azonosítható a személy révén szerezhető szellemi tapasztalattal, hiszen a személy, a tapasztalás alanya is belőle származik. Tehát az embernek a létéhez, az Istenhez, az igazsághoz való viszonya bármennyire személyes, e személyesség az összes többi emberrel is eredendően, — vagy Rahner szavát használva — előzetesen összeköti. Mégpedig nem csupán az Isten lényéről való utólagos reflexió által vagy Isten elvárásai szerint, hanem amiatt is, hogy a személy az összes többi ember személyével együtt fogant, illetve a személy az előzetes létmegértés híján van. A rahneri és az ontikus kultúrtörténet által ajánlott fogalom közötti másik eltérés az, hogy az utóbbi esetében a személy, az egyén számára nem az Isten által teremtet, bár a létre nem nyitott természeti világ vagy a dolgok és a jelenségek közé merített történelem közvetíti a léttapasztalatot. Az egészében szellemi alapozásának, a dolgokon túlinak tekintett, az emberi léttapasztalás eredményeképpen kialakuló kultúra, az embervilág tölti be ezt a szerepet. A kultúrát a személy a kultúrközösség más részeseivel együtt, személy voltának tudatára ébredése előtt hozza létre, a kultúra kialakulása tehát a tulajdonképpen, még a személyes belátás fényével meg nem világított léttapasztalással azonos.

Az egyénhez mint személyhez rendelt, az előzetes létmegértés fölvételét igénylő transzcendentális tapasztalás fogalma az embervilág ontikus megalapozását belátni képtelen, a látókörét saját civilizációs, művelődési tevékenységére lehatároló polgári tudathoz tartozik. A kultúrtörténeti léttapasztalás viszont arról az arisztokratikus-értelmisségi nézőpontról fogalmazható meg, amely a hagyomány egészének személyes képviselőjét vállalja magára, s amely e személyes kultúráképviselő szellemi föltételeinek biztosításáról gondoskodik. A saját tevékenységébe belefeledkező polgár személyének az Isten (a lét) felé fordulását, valamint a transzcendentális tapasztalatnak az ő személye felé való közvetítődését tévesen az emberi létezés megalapozó mozzanatnak tekinti. A kulturális-szellemi szerepvállalását saját egyéni léte elé helyező arisztokratikus értelmisségi viszont kész belátni, hogy az emberi személy, és az egyének személyes öntudata — bár igen alapvető, de mégiscsak — a kultúrtörténet folyamán kialakuló eredmény. Az nem az emberrel veleszületett, számára metafizikai értelemben eleve adott, hanem a léttapasztalással azonosított kulturális tevékenységben, a kultúra közegében fogan.

A lényege szerint személyes, hiszen a lét személyességéből táplálkozó, de a személyes emberi belátás által nem föltétlenül megvilágított kultúrtörténeti léttapasztalás fogalmának fölvétele biztosítja gondolkodásunk ontikus jellegét. Ez teszi lehetővé, hogy minden, akár emberi, akár természeti dolgot vagy jelenséget a paradox létigazság fényében, szellemi alapon, emberségünkkel összhangban szemléljünk. A személynek, a kultúrának és az embernek ez a fundamentális, hiteles és arisztokratikus felfogása kapcsolja be a metafizikai reflexiót annak a problematikának az áramába, amelyet a Bibliából, a keresztény-zsidó hagyományból ismerünk, amelyet a keresztény vallás az európai kultúrába beépített, és amely lehetővé teszi mind az arisztokratikus jellegű hagyomány intellektuális megvilágítását, mind a metafizikai reflexiónak (közönségesen: a tudománynak), ennek a fonák módon máig a polgári látókörhöz szabott szellemi tevékenységnek az arisztokratikus szerepvállalás szintjére emelését, azaz a hagyomány által való hitelesítését, és lehetőségeinek jelentős megnövelését.

Az ontikus kultúrtörténet kizárja mind a személyes idealizmust, amely a létezést két részre osztó, hagyományos transzcendenciáfelfogás értelmében az embert az eszméktől áthatott szellemi szférához tartozónak kívánja mutatni, mind pedig az életfilozófiai felfogást, amely az idealizmus gyökértelenségét bírálva, az embert az életérdekek irracionális szövevényébe merítve kíséri a léthez kötni. Ha az ember eleve adottan kultúráján belül létezik, ha csak az közvetíti számára a létet, akkor módja van mindenhez elvi-eszmei alapon, szellemileg, a lét igazságához igazítottan viszonyulni, azaz hitelesen gondolkodni, viselkedni. Továbbá, ha a kultúrában nincsenek zavarok (a létnormák intellektuális megvilágítása esetén azok elkerülhetők), szellemi céljaitól vezettetve életérdekeit nem kell korlátoznia, hiszen a kultúra — ontikus jellegének megfelelően — az egész embert élte. Igaz, a rahneri vallásfilozófia sem tartja kívánatosnak sem a személyes idealizmust, sem a vitalizmust, de az általa alkalmazott metafizikai megoldás egyiket sem tudja kizárni, a vallási hagyományt átható ontikus szemléletet, Isten országának e világi eljöveteléről megfeledkezve, az eszkatológia körvonalazatlan várakozásaiban feloldja.

Az előzetes létmegértés fogalmának fölvétele, a személy perszonalista kicsengésű ontikus megerősítése révén tarthat ki Rahner az igazság, a szellem természeti-dologi közvetítésének hagyományos felfogása mellett. Egyébként az a szellem dologi érvényének képzetét meghaladó korunkban nem alkalmazható. E megoldás ugyanakkor megóvjá attól, hogy kénytelen legyen az individuumhoz rendelt személyes problematikába bezárkózni. A csupán vallás- és nem természet- vagy kultúrfilozófiát kidolgozó, a vallási képzeteket mai világképünkön belül elhelyezni kívánó, de a világképet egészében felül nem vizsgáló Rahner elmulasztja föltenni azt a kérdést, hogy a természet közvetíti-e személytelenül az igazságot a személynek, és hogy a személy, amely valóban előzetes a természethez képest, tekinthető-e az ember világban létehez, a kultúrához képest is előzetesnek.

Az a kultúrtörténeti (szellemi) léttapasztalat, amelyet Rahnernek az — előzetes létmegértés-képzet mellé rendelt — transzcendentális tapasztalata helyébe állítunk, nem a konkrét megismerhetőség körét meghaladó érzékfölköttire utal, de mégsem a fizikai tapasztalás számára adódó dolgokhoz kapcsolódik. A transzcendens léthez rendelt igazságot ugyanis a létre nyitott és a léttapasztalatra képes ember által teremtet kultúra jelenségeihez kapcsolja. A fizikai világ minden dolgát és jelenségét is e léttapasztaló kultúra által közvetítettnek tudja, s mint ilyet látja természetnek, a létigazságot tükröző értelmes egésznek. A kultúrtörténeti léttapasztalatnak mint az ember létét, kultúráját és az emberi megismerést megalapozó, mint a gondolkodást termékenyítő tevő mozzanatnak a számbavétele szakít azzal a polgári, civilizációs, művelődési szemlélettel, amely az egyénnek a dolgokkal szembenállásából kiindulva kísérel meg eljutni a tényektől az igazságig. Ehelyett a tényleges létállapottal szembenézve, az embert a transzcendens gyökerű, ontikus jellegű kultúrközösség részének fogva fel, az ontikus kultúrtörténet a bibliai hagyományban adott arisztokratikus szemlélet jegyében tudomásul veszi, hogy az út az igazságtól vezet a tényekhez, és csak a részletekben elvesző hétköznapi gondolkodás meg a neki behódoló, valódi szerepét feladó tudomány feledkezik meg erről.

Rahner az elvilágiasodás körülményei között a jelen állapoton belül gondolkodik, és nem lát lehetőséget a hagyományhoz való alkotó hozzáigazítására. Sőt szemlélete úgynevezett emberközpontúságának megfelelően a vallási tanítás kifejtésének a jelen körülményekhez igazítását javasolja. Az alábbiakban eljárásmodját egy példával kísérlem megvilágítani. Rahner — mint maga mondja — igyekszik elkerülni "a vulgáris értelemben vett onto-

logizmust, mivel a transzcendencia horizontja mindig csak a mérhetetlenül mély, célhoz soha nem érő transzcendencia tapasztalatában van jelen. Nem önmagában tapasztaljuk ugyanis ezt a horizontot, hanem csupán ennek a szubjektív transzcendenciának a tapasztalatában szerzünk nem tárgyi tudomást róla. Amire a transzcendencia irányul, az annyiban adott számunkra, amennyiben adott ez a transzcendencia, amely mindig csak a kategoriális megismerés lehetőségének föltételeként és nem önmagában létezik számunkra. Egy ilyen — az igazi istenfelfogás és a valóban helyesen értelmezett istenismeret szempontjából egészen alapvető — tételtől azt is látjuk, legteljesebb mértékben igaz és megalapozott az a mai törekvés, hogy ne Istenről beszéljünk, hanem a felebarátunkról, hogy ne az istenszeretetről prédikáljunk, hanem a felebaráti szeretetről, hogy ne "Istent" mondjunk, hanem "világot" és "a világért vállalt felelősséget", bármennyire hamisak is és elvétik a kereszténység igazi lényegét az olyan tételek, amelyek száműzni és agyonhallgatni akarják Istent."

Bármennyire helyénvaló Rahnernek a naív vallásossággal és vulgáris ontologizmus-sal folytatott polémiája, érvelése azt mutatja, hogy az elvilágiasodás teremtetten helyzettől befolyásoltan, a jelen kínálta előfeltételekhez igazodva, a hagyomány arisztokratikus jellegét elhomályosító polgári álláspontot foglal el. Abban igaza van, hogy jobb, ha a személyességet csak magánviszonylatban elképzelni tudó és a közérdekű tevékenységet gyakorlatias, személytelen megnyilvánulásnak tekintő polgár kevesebbet beszél Istenről vagy az Istenbe vetett hitről, ha tetteit és szavait nem Istennel akarja motiválni. De kár, hogy a vallásfilozófus e jelen állapot érvényének határaitól nem beszél, nincs szava fogyatékoságainak megjelölésére, nem talál módot a hagyomány által sugallt arisztokratikus szempont szóhoz juttatására, és annak elmaradását nem fájlatja.

Kelet- és Kelet-Közép-Európában a polgári gondolkodás formás, civilizált szabályai nem működnek, és akadálytalanul folyik a lebeszélés a személyes felelősségvállalásról, nyertet a cinikus visszaélés a felebaráti szeretet parancsával. Ennek során a közélet megrontói a közemberekhez intézett intelmeikben a második parancsot az első elé helyezik. Következésképp van fogalmunk arról, mennyire nem fogja át e gondolkodási mód a tulajdonképpeni problémákat, mennyire nem alkalmas kezelésükre. Rahner nem számol azzal, hogy a léttapasztalat kulturális közvetítettségét számba vevő és a megismerő tevékenységbe a hagyomány egészét bevonó, így a tudás hitelessé tételéről gondoskodni tudó arisztokratikus-értelmiségi nézőpontból elkerülhető Isten tárgyasításának, és a róla megfélemezés veszélye. Nem ismeri föl, hogy a tulajdonképpeni feladat ennek az álláspontnak a kidolgozása, nem pedig a tanításnak a jelen helyzethez alkalmazása, gyakorlatias hozzáigazítása.

De előfordul az is, hogy Rahner egyáltalán nem érzékeli álláspontjának problematikuságát. A vallási jelenségnek a mai problémaállapoton belüli magyarázhatósága érdekében bizonyos kérdéseket egyoldalúan fejt ki, s azt az egyedül lehetségesnek tekinti. Példaképpen vegyük az Istenhez való személyes viszony kérdését: "A Szentírás és az egyház hivatalos tanítása — írja Rahner —, hogy a megigazult ember valóban Isten gyermekévé lesz; isteni természetben részesül; színről színre fogja látni Istent igazi valójában, és nem tükör által, nem hasonlatokban és talányokban; a megigazulás kegyelmében mintegy foglalóként és eleven csíráként, de egészen valóságosan már most is az övé, ami egykor a tulajdona, sőt ő maga lesz, még ha egyelőre rejtve is van előtte. Az ilyen és hasonló kijelentéseket nem szabad úgy tekinteni, mintha az üdvösség és boldogság állapotának túlzó leírásai volnának. Ellenkezőleg az Újszövetség üzenetének éppen az a lényege, hogy az egyetlen és élő Isten — aki csakugyan Isten és nem valamilyen numinózus hatalom — tette megtörte az embert fog-

va tartó világon belüli fejedelemségek és hatalmasságok varázsserejét, és megnyitotta az embert a közvetlen kapcsolatra magával Istennel... A kereszténység csak akkor lehet minden más vallástól különböző, és minden mást gyökeresen felül is múló viszony Istenhez, ha megvallása az Istennel való közvetlen kapcsolatnak, amelyben Isten az igazi önközlés által valóban Isten marad, aki nem valami numinózus, titokzatos, önmagától különböző adományt, hanem önmagát ajándékozza oda az embernek... A voltaképpeni őtestamentumi szövetségtörténelem másfél évezrede Mózesrel és a prófétákkal — nagyfokú differenciáltsága és drámai fordulatai ellenére — csak a Krisztusra való legvégső történelmi előkészület röpke pillanata. Számunkra Krisztusnak ez az őszövetségi előtörténete már azért is csupán Krisztus végső és közvetlen előtörténete, mert valóban teológiai és még most is érvényes kijelentés erre vonatkozólag nem lehetséges másképp, legalábbis számunkra most, mint Krisztus felől nézve."

Rahner joggal hivatkozik a Szentírásra és az egyházi tanításra, amikor azt mondja, hogy a krisztusi megváltás értelmében mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és nekünk, Krisztus által megváltott embereknek nem szükségszerű Istenben numinózus, félelemmel és remegéssel eltöltött látnunk. Kérdés azonban, hogy Isten országának e világi eljöveteleig, a történelmi, az üdvtörténet beteljesüléséig mindannyiunknak és mindig sikerül-e az isteni akarat megnyilvánulását szent borzalom, azaz istenfélelem nélkül elviselnünk. Biztos-e, hogy ha ez nincs így, akkor vétkesek személy szerint mi vagyunk, mert nem éltük át kellőképpen a krisztusi megváltás spirituális jelentőségét? Éppen fordítva, arról van szó, hogy amíg nem jött el az idők teljessége, és tükrök által homályosan látjuk Istent vagy saját magunknak a világban, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatban elfoglalt helyét, addig meg nem engedhető felszínesség részünkről a tényleges helyzetről nem tudni. A magát nem értő világban és tényleges feladataikra rátalálni nem mindig tudó felebarátaink között a megváltás eseményének ismerete, elfogadása és megvallása ellenére is indokolatlan magunkat kizárólag Isten atyai szeretetétől övezettnek gondolni, és a ránk, emberekre mért, időnként kíméletlennek, érthetetlennek és ezért elviselhetetlennek tűnő csapásokról tudomást nem venni.

A klasszikus német filozófia szellemétől vezetett és a német polgári berendezkedés sikerének — nem alaptalanul — örvendő Rahner, a tanítás bizonyos oldalait előtérbe tolja és más oldaláról megfedkezik. Annak a modern polgárnak a nézőpontján áll, aki — mint Heidegger érzékelte — már nem emlékszik a kultúráképviselő arisztokratikus feladatára, sőt akinek, mint látjuk, Heidegger óta arról sincs képze, hogy valamire nem emlékszik. Így olyan látszat teremődik, mintha Jézus csak a polgárt váltotta volna meg, és — ahogyan a viszonyait megszilárdító polgár képzelni hajlamos — már rég eljött volna a idők teljessége. Arra nem gondolhatunk, hogy Krisztus a még mindig nem polgárosodott és a modern polgár számára érthetetlen kulturális nyomorúságban szenvedő népekről megfedkezett, és számukra nincs mondanivalója, vagy csak azt tudja mondani nekünk, amit az ő nevében beszélő konszolidált polgárok szájából hallunk.

Pedig tudjuk, Jézus nemcsak a pogány civilizációk polgárait az anyagiasság, a test rabságából megszabadító Üdvözítő, hanem az Ország eljövetelel munkálkodó igaz ember, a Messiás is volt, nem kevésbé, mint a pátriárkák és a próféták bármelyike vagy a népet az ígért földjére visszavezető Mózes. Ha pedig tényleg király volt, ahogy az Írás mondja, és ahogy a keresztfára is felírták, akkor miért ne lenne kíváncsi a hozzá hasonló szereppel kísérleteznünk? Miért csak azt kell kudarcnak tekintenünk, ha szellemi-kulturális szerepvál-

lalásunk közben nem mindig vagy nem teljesen sikerül magunkat Isten gyermekének éreznünk az ő példáját követve, aki miközben Istent atyjának szólította, vért verejtékezett? Az is kudarc, ha valaki — elhivatottsága ellenére — kitér a szellemi-kulturális feladat elől, és helytelen döntésének utólagos igazolása érdekében annak létét, értelmét és szükségességét tagadja.

A kinyilatkoztatástörténetet értelmezni csak Krisztus felől, keresztény nézőpontból lehet. A zsidóság a Templom lerombolását követően önálló kultúrafenntartó képességével együtt történeti tudatát is elvesztette. De az az állítás, hogy az Ószövetség a Krisztusra való előkészület különösebb tanulságok nélküli röpké pillanata volna, amely fölött át kell siklani, arról tanúskodik, hogy Jézus prófétai küldetéséről, arisztokratikus-értelmisségi szerepvállalásáról csaknem teljes mértékben megfeledkeztünk. Igaz, az ószövetségi történetekben nem áll előtérben az istengyermekség eszménye, az Istennel való személyes azonosulás távlat, mert az Ószövetség a kinyilatkoztatástörténetnek az evangéliumoknál korábbi szakaszát képviseli. Viszont az Ószövetség alakjai és történetei nagy hasznunkra lehetnek abban, hogy megragadjuk az egzisztencia, a létrenyitottság lelki és a kultúrtörténeti szerepvállalás szellemi mozzanata közötti drámai feszültséget. Rahnerél ezt az előzetes létmegértés képzele el-fedi, és az Evangéliumban is kevésbé hangsúlyozódik a személyes megértés, azonosulás kérdésének előtérben állása miatt, miközben teljes megoldásának, Isten országa eljövetele-nak eszkatologikus távlatokba kitolása következtében a kinyilatkoztatástörténet lezárulása óta is minden konkrét kultúrtörténeti helyzetben áthidalhatatlannak tűnik. Pedig ha megfe-ledkezünk a megváltás történetében lappangó drámaiságról, történelmi tudatunkban zavarok állnak be. Ezért nem vagyunk képesek értelmezni azt a kultúrtörténeti szerepmegosztást, amely a zsidó és a keresztény szellemiség egymásmellettségét az elmúlt kétezer évben jelle-mezte. Ezért nem tudjuk belátni, miért nem hatja át az istengyermekségnek a hívő kereszté-nyek által megélt élménye egész világunkat, és mi a még előttünk álló várakozás kultúrtör-téneti értelme.

A polgári létezés módban fel nem oldható kultúrtörténeti szerepvállalás jelentőségé-nek kétségbevonásáról árulkodik az is, amit Rahner a prófétákról, a prófétai küldetésről mond. Különös, hogy nem inaga a jelenség, hanem inkább az érdekli, miképp lehet megvé-den a túlzott igényekkel fellépő polgári beállítottságot a "tolakodó" prófétai hivatástudattal szemben. A zavart az okozza, hogy a bibliai prófétákra a romantikus zsenielméletet vetíti rá. Egyebek között így ír: "Teológiailag szólva a hit világossága, amelyet Isten mindenki-nek felajánl, ugyanaz, mint az a világosság, amelyben a próféták ragadják meg az isteni ü-zenetet, és hirdetik az emberi egzisztencia középpontjából, s ez annál inkább így van, mivel a üzenetet igazi mivoltában csak a hit világosságában hallhatjuk meg, ez a világosság vi-szont a maga részéről nem egyéb, mint az embernek az isteni önközlés által létesített isteni szubjektivitása... A próféta... nem más, mint a hívő, aki megfelelően ki tudja fejezni Isten-ről szerzett transzcendentális tapasztalatát. A prófétában — más hívőktől talán eltérően — úgy jut kifejezésre ez a tapasztalat, hogy mások Istenről szerzett transzcendentális tapaszta-latának is helyes és tiszta tárgyiasítása lesz, melynek helyessége és tisztasága fel is is-merhető."

Vajon nem képtelenség azt állítani, hogy a prófétálás nem több, mint a másokban talán nem tudatosult, de általuk is megtapasztalt üzenet világos, találó megfogalmazása, hogy a próféta a hívő közösség szorgalmas és tanult íródeákja? Mit jelent akkor az igaz em-berség bibliai fogalma, az az állítás, hogy Noé, a pátriárkák, Mózes, a próféták és Jób igaz

emberek voltak? Nem torkollik-e abszurdításba a megváltásról, az istengyermekségről szóló tanítás, ha a személyes lelki beállítódásnak az egész emberi létezését átható voltát hirdetve, a szellemi teljesítménytől megvonjuk a személyességet? Nem kielégítő a dualista transzcendenciafelfogásnál megragadva, és a Heidegger által kínált ontikus felfogást kiaknázatlanul hagyva a szellemi teljesítményt elmerítenünk a dologi világ, az immanensen értett történelem tárgyiasulásaiban. Az ontikus kultúrtörténet ennek az igénynek a kielégítését tartja feladatának.

A NÉMET KLASSZIKA ÉS A BIBLIAI HAGYOMÁNY, AVAGY MI AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET?

I

Kant óta elfogadott az az alapelv, hogy a gondolkodás megfelelő tapasztalatok hiányában nem eredményez ismereteket. A tapasztalat kétféle lehet: transzcendentális vagyis szellemi és a fizikai világhoz kötődő érzéki tapasztalat. Kant szerint a lehetőségeivel következetesen számot vető, kritikus filozófia csak az utóbbival foglalkozhat, az ismeretkritika lehetőségeit meghaladó szellemi tapasztalat pedig a kinyilatkoztatás igazságait vizsgáló teológia illetékességébe tartozik. Ha arra gondolunk, mennyi zavart okozhat a vallási tételeknek vagy a különféle babonás hiedelmeknek, mesés képzelgéseknek a fizikai dolgok közé keveredése, értjük és nagyra értékeljük világos elhatárolásukat. Most azonban mégsem erről kívánunk beszélni, hanem arról, hogy megkülönböztetésük szükségessége indokolhatja-e merev, irracionális elszakításukat, tekinthető-e kielégítőnek és mértékadónak az a megoldás, amely a világot és az emberi létezést egy szakadék két oldalán elhelyezkedőnek mutatja. Hiszen a tapasztalás két válfájának van köze egymáshoz, értelmetlen elszakítottságukban jelenségeik sokkal kevésbé áttekinthetők, mint kapcsolatuk tekintetbevétele esetén.

Ha érzéki és szellemi tapasztalás kapcsolatát az érzéki oldalról kiindulva vizsgáljuk, nem sokra jutunk. Tulajdonképpen Kant a magánvaló dolog fölvetelével, a kategorikus imperativus fogalmának kialakításával, az a priori szemléleti formák reflektálásával ezt az utat járta. Tanításának utóélete úgy tekinthető, mint e fogalmak cáfolatának, a gondolkodás hatóköréből kizorításának története. Ma az a szakadék, amely az érzéki és a szellemi tapasztalást — Kant eredeti koncepciója értelmében is — elválasztotta egymástól, még mélyebb, még áthidalhatatlanabb, még kiismerhetetlenebb, mint eredetileg volt. Az utóbbi két évszázad gondolkodástörténete és a jelenlegi helyzet azt a benyomást erősíti, hogy leküzdésére csak ellentétes irányból, a szellemi tapasztalás oldaláról kiindulva lehet esélyünk. Egyfelől tehát a mai helyzetet elismerve Kant illúzióival szemben is tudomásul kell vennünk, hogy a szellemi tapasztalásnak nincs intellektuálisan megragadható, azaz az ismeretkritikai gondolkodás által méltányolható megnyilvánulása. Kapcsolatuk áttekintése céljából tehát a szellemi tapasztalásból kiindulva kell gondolkodásunk egész rendszerét megalapoznunk.

Bár a szellemtudományok nagymértékben megcsínylették szellemi és érzéki tapasztalás végletes és értelmetlen elszakítását, a kedvezőtlen helyzet oldására erőtlenneknek bizonyultak. A szemléletüket a fizikai világ fölé emelő eszméket ugyanis — a német idealizmustól távolodás mértékében — korunk gondolkodása elerőlténítette. Csak a kinyilatkoztatásra hivatkozó vallástudomány volt képes arra, hogy a szellemi tapasztalatot ne vérszegény eszmének, hanem hagyománynak tekintse, hogy a vallási művek szöveggé lefokozásának útjába álljon, és az Írás szellemét a betűk szellemtelen uralmától megóvja. De az már a teológia lehetőségeit is meghaladja, hogy a jelen helyzetet leküzdve, a szellemi és az érzéki tapasztalás közötti szakadék áthidalását kezdeményezze. Hiszen amikor a szellemi tapasztalást isteni kinyilatkoztatásnak mondja, az ismeretkritika megszabta keréfeiken belül marad és

nincs lehetősége arra, hogy a vallási műveket elemzően írja le, és a kultúrtörténeti hagyomány egészében betöltött szerepüket hitelesen ábrázolja.

Mi tehet bennünket képessé arra, hogy az ismeretkritikát meghaladva a szellemi tapasztalást tegyük meg gondolkodásunk alapjául, hogy a szellemi tapasztalatok, a hagyomány intellektuális megvilágítására vállalkozunk, és belőle kiindulva tisztázzuk a tapasztalás két formájának: a dolgok és a jelenségek érzéki tapasztalásának, valamint az életünknek mértéket adó létproblémákban való tájékozódásunk kapcsolatát? A kérdésre kérdéssel felelünk. Vajon mi az oka annak, hogy az ismeretkritika csak az érzéki tapasztalás elemzését vállalja, hogy csak intellektuálisan megalapozható, azaz az inumanens világra vonatkozó ismereteket tart intellektuálisan megvilágíthatónak, és például Aquinói Tamással ellentétben mellőzi a hitigazságok értelmének ésszel belátását, de legalábbis saját lehetőségeit meghaladónak tekinti? A kérdésünkre adandó válasz így hangzik: az ismeretkritika alanya, úgy látszik, csak az érzéki tapasztalás hordozójának tudja magát, csak a fizikai világban képes kielégítően tájékozódni, és a szellemi, a transzcendentális tapasztalat számára olyan idegen terepnek számít, amelynek megközelítésétől a legbölcsebb tartózkodnia. Más szóval az ismeretkritika megeremítője és művelője polgár, akit körülményektől behatárolt világában a gyakorlatias alkukat sugalló "józan ész" vezérel, nem pedig az isteni személytől elválaszthatatlan igazság, és nem annak arisztokratikus képviselőtét tartja tulajdonképpeni feladatának.

A polgár a fizikai tapasztalást, a spekulációnak tartalmat adó érzeteket, "az érzékek csöcselékét" lenézi, és racionális konstrukciók révén reméli őket megemelni, használható, értelmes ismeretekké rendezni, a létre kérdező ész segítségével a létigazságra vonatkoztatni. Az arisztokrata viszont a szellemi tapasztalatot, a létigazságnak a hagyományban adott kultúrtörténeti tapasztalatát transzcendens eredetének megfelelően elsődlegesnek tekinti. Azért is vállalkozik bármiféle ésszerű mérlegelést megelőző, föltétlen személyes képviselőtetre. Az arisztokratikus nézőpontot akkor sikerül a polgáritól világosan elválasztani, a hagyományt, a transzcendens létigazság tapasztalatát megvilágítani (nem utolsósorban a hitigazságok kultúrtörténeti jelentőségét belátni), ha az igazság föltétlen erejébe vetett hitünk személyes, szellemi-kulturális érvényesítésére vállalkozunk, és ennek megfelelően (a történelem korábbi szakaszaitól eltérően) álláspontunk intézményes, gyakorlati megerősítésétől is következetesen tartózkodunk. Az álláspontját kizárólag szellemileg megalapozó arisztokratikus értelmiségi szerint kezdeményezhető az ismeretkritika meghaladása, a gondolkodásunk és ember voltunk tulajdonképpeni alapjának tekintett szellemi tapasztalat hiteles számbavétele. Így látható be, hogy a fizikai világ jelenségeiben csak a szellemi-kulturális problémák birtokában tudunk kiigazodni, válik lehetségessé az érzéki és szellemi tapasztalás harmonikus összekapcsolása, viszonyuk kielégítő leírása.

Mint minden szellemi teljesítménynek, a kanti kritikának is szellemi-kulturális előfeltételei vannak, mint minden műben, az övében is bizonyos szellemi tapasztalat tükröződik. A megismerés kanti kritikáját azonban az arisztokratikus szempont fölvetelésének elmaradása miatt — végtelen kidolgozottsága, a megismerés mozzanatainak szinte aggályos számbavétele ellenére — a szellemi-kulturális szempont elhanyagolása jellemzi. A polgári nézőpontot képviselő Kant ugyanakkor azért nyújt szellemi teljesítményt, mert polgári kultúratisztelet jellemzi, elismeri azokat a határokat, amelyek mibenlétét egyébként nem érti, és személyesen nem képviselhető, közvetlenül meg nem világítható szellemi tapasztalatát ily módon közvetve mégis érvényesíti. Teljesítményének viszonylagosságát az okozza, hogy saját kultúratiszteletét a dolgok mértékévé megtéve (egyfelől a hagyomány képviselőtetre

kész, arisztokratikus szemléletet fölöslegesnek, másfelől a kultúrát nem tisztelő polgári mentalitást elképzelhetetlennek tüntetve föl), az ismeretkritikát kielégítő megoldásnak tartja, a hiteles gondolkodás és magatartás biztosítékának tekinti.

A szellemi tapasztalat hiteles számbavételét, a hagyomány kritikáját, intellektuális megvilágítását vállaló arisztokratikus értelmiségi azonban mégis a kanti kritikára támaszkodik, hiszen vállalkozásában bizonyos értelemben annak folytatását látja. Érzéki és szellemi tapasztalás megkülönböztetésének nagyvonalú programja, a vallási, metafizikai, mesés stb. képzeteknek a fizikai világból való kikapcsolása nélkül nem kísérelhetné meg a szellemi tapasztalat megvilágítását, annak még szándéka sem foganhatna meg benne. Bármennyire világosan érti intuitíven az európai társadalom arisztokratikus beállítottságú tagja az általa képviselt hagyományt, személyesen bármennyire föltétlenül azonosul vele, tragikus módon történelmi sorsában addig a civilizáció személytelen szerkezetének foglya marad, amíg az őt mozgató és a kultúrában élő szellemi tapasztalatot nem sikerül megvilágítania, amíg nem teremti meg annak föltételét, hogy e tapasztalat a társadalmi minden polgára számára átláthatóvá, hozzáférhetővé váljon. A megismerés polgári és a hagyomány arisztokratikus kritikája eképpen az értelemteljesülési folyamat nélkülözhetetlen részének számít.

Az ismeretek korrektsége érdekében Kant óv a metafizika végső kérdéseinek bolygatásától, a világ egészére, a lélekre és Istenre vonatkozó kérdések föltételétől. Századunkban Heidegger Kantra emlékeztetően figyelmeztet — de immár a transzcendens lét szellemi értékeinek védelmében — az efféle merényletek veszélyességére. Mint tudjuk, mindkettejük tiltása hatástalan maradt, mert nem számoltak az igazság, a szellem, a lét problémáinak személyességével. A metafizikai kérdések személyessége abban nyilvánul meg, hogy hiába tartózkodik az ember kifejtett tételek kimondásától, hiába hajtogatja esetleg magában, hogy mint szolid tudós nem lehet illetékes megfűtelésükben, egy idő után tudta és beleegyezése nélkül e kérdések eldönthetatlensége és kétértelműsége kezd a világ, a lélek, az Isten jellemző sajátosságának tűnni, és befolyásolja mint be nem vallott, el nem ismert metafizikai koncepció a gondolkodás alakulását. A gondolkodó személyéhez tartozó metafizikai mozzanatot intellektuálisan megalapozni, a dolgokból kiindulva kifejteni, cáfolni vagy bizonyítani nem lehet, de nem is szükséges. Annál nélkülözhetlenebb viszont a hagyományban adott transzcendentális, szellemi tapasztalat elsőbbségének elismerése és a gondolkodás általa történő megalapozása, mert fényében világossá válik, hogy ítéleteink, magatartásunk kétértelműségét, személyiségünk zavarait nem a világ szerkezete magyarázza, bennük az érvényes, de szellemileg jelentéktelen koncepciók elégtelensége és kialakítóiknak a kultúratisztelet hiánya miatti nevetséges ostobasága mutatkozik meg.

II

A gondolkodás szellemi-kulturális előföltételeit nem a polgári álláspontot elfogadó és a megismeréskritikát kidolgozó Kant, hanem Goethe igyekezett számba venni. A civilizációs intézmények által támogatott történelmi arisztokrácia bukását, a keresztény kultúra érvényének kérdésessé tételét követően, a figyelmet az üdvtörténet jövőbeli távlataira irányítva, Goethe az arisztokratikus mentalitást — a kultúránkat megalapozó bibliai hagyomány jegyében — kizárólag szellemi-kulturális úton kívánta érvényesíteni. Amikor főművének

hősét, Faustot az Isten által próbára tett igaz emberhez, Jóbhoz hasonlítja, a kereszténységben addig személyes képviselőt nem kapó kiválasztottságeszmét szóhoz juttatva, mintegy észrevétlenül az európai vallási tudatot új formára hozza. Az általa érvényesített elképzelés a Názáreti Jézus követői számára közvetlen feladattá kíséri tenni Krisztus királyi, messiási szerepét. Az Ország eljövételének, a civilizáció megszentelhetőségének, szellemi-kulturális alapjai átláthatóvá tételének bizonyosságától áthatottan az arisztokratikus mentalitású kiválasztottaknak a kultúratisztelő polgárok szellemi-lelki közösségétől való különbözését meghirdeti. Miközben a polgárság a történelmi arisztokrácia zsarnoksága alóli szabadulását ünnepelte, és egy merőben polgári világ kiépítéséről ábrándozott, miközben ténylegesen megkezdte a szellemi-kulturális örökség megismeréskritikai vizsgálatát, tulajdonképpen eltávolítását, Goethe zseniális sugallatára hallgatva annak az igénynek adott hangot, hogy az intézményes támaszról lemondó jövőbeli szellemi arisztokrácia ne csak a polgárok gazdasági-politikai hatalmától legyen szabad, de magát a hívő polgárok szellemi befolyása alól is kivonja.

Goethének és az utóbbi két évszázadban az ő nyomdokain haladó európai eszmétörténetnek azonban nem sikerült az általa megfogalmazott igényt kielégíteni, az újkori humanizmus erőfeszítéseit megújítva, a szellem kiválasztottjait ténylegesen Isten kiválasztottjaivá emelni. A szellemi arisztokráciának a bibliai igaz emberhez hasonlítása mindaddig hasonló marad, amíg a kiválasztott az értékeknek saját személyében, individualitásában való képviselőtől indul ki, amíg a gondolkodás, a magatartás hitelessé válását személyes föllépésétől várja, és szem elől téveszti az értékeknek a létben gyökerezett kultúrtörténeti, üdvtörténeti folyamatából való származását. Az Ország csak akkor jöhet el, a civilizáció szentségének kinyilvánítása akkor válhat időszerűvé, ha létünk szellemi-kulturális alapjait, az isteni igazság kultúrtörténeti tapasztalásának folyamatát többé nem fedi el a léttapasztalat intellektuális közvetítettségének, a kiválasztás személytelen szellemi jellegének, vagyis a szellemi-kulturális értékek individuális képviselhetőségének az újkori humanizmust átható illúziója. Amíg a keresztény kultúra nem szabadul meg ettől az illúziótól, amely nyilvánvalóan idegen az igazság ontikus jellegét és transzcendenciáját megtapasztaltató, valamint általa az emberi létezés harmóniáját és a világ szemléleti egységét biztosítani kívánó bibliai hagyománytól, addig a szellemi-kulturális értékek elengedhetetlen személyes képviselőtételének és nem kevésbé elengedhetetlen életbeli érvényesítésüknek a feladata megrendítő módon ütközik egymással. Ez Faust esetében azzal a következménnyel jár, hogy az értékek érvényesítésén fáradhatatlanul munkálkodó hős személyes értékképviselője jövátelhetetlen csorbát szenved, lankadatlan igazságkeresésének kudarcaként elvakultságában a maga ásta gödörbe esik.

Goethét az igaz emberség igényének kimondására a — kultúrtörténeti értelemteljesülés és a civilizációs haladás motorjának tekinthető — nyugati keresztény hagyomány tette képessé. A kiválasztottságeszme megfogalmazását az a körülmény segítette, hogy a nyugati hagyomány tulajdonképpen Goethe Faustjáig homályban hagyta azt a kérdést, mennyiben azonosítható a szellemi tapasztalat civilizációs érvényesítése személyes, kulturális képviselőtétellel. Az augustinusi civitas dei polgárai számára Jézus, a pogányok bűnét elvevő Istenbáránya viszonylag közvetlenül, a kultúrtörténeti problémák egy részét elfedve az Ország eljövételén munkálkodó Krisztus király is. Ugyanakkor a szellemi-kulturális szempontnak a létrendje szerinti elsőbbségét kellőképpen át nem élő nyugati gondolkodásnak az az aggálya késztette Goethét vágya teljesíthetőségének kritikus szemléletére, hogy az igaz ember szellemi szabadságának korlátlan kibontakozása esetén a keresztény társadalom megszegi az

egyetemesség egyelőre civilizációs alapon, a Császár országában teljesülő követelményét. A nyugati civilizáció egészének kérdéseit egybefogó Goethe nem tudta eloszlatni azt a félelmet, hogy az anyagtól magát eloldó, a léttapasztaló kultúra sugallatait közvetlenül megvalósítani igyekvő gondolkodás elveszíti ontikusságát, az idealizmus hibájába esik.

Az ortodoxia hagyományát őrző oroszok viszont, akik ugyan az igaz emberség kultúrtörténeti távlatokat nyitó programját nem kezdeményezték volna, de akiket az elidegenített civilizációs alapokon nyugvó egyetemesség kockázatásának aggálya kevésbé korlátozott, Goethe és a német klasszika nyomdokain nagyon is közvetlen formában vetették fel a szellemi tapasztalat személyes képviselésének kérdését. A szellemi tapasztalat civilizációs érvényesítését felfüggesztő, ezzel szemben képviselésének feladatát nagy nyomatékkal szöhoz juttató kísérleteik azonban nem a testtől, az anyagtól elszakadásnak azt az idealista vétségét idézték elő, amely az önmagát fegyelmezetten korlátozni kívánó polgári józan ész nézőpontjáról várható lett volna. A Császár országának, a civilizációnak a pogányságát, elidegenedettségének a keresztény társadalmon belül is megoldatlan kérdését fölfedve, meglepő módon az anyagba, a testbe feledkezés, a pogányságba visszazuhanás, a kultúrát nem tisztelő beállítottság eluralkodásának addig homályban maradó veszélyét tették érzékelhetővé. Az oroszok elemzése megmutatták, hogy a szellemi tekintélyek korábbi intézményes biztosítékai, illetve a szellemi tapasztalat jövőendő intellektuális megvilágítása híján, azaz érvényének kérdésessé tétele miatt a keresztény kultúra — Isten országának távlatait elvétele — a civilizáció személytelen viszonyainak fogságába kerül.

A magyar kultúra megkülönböztető sajátossága, hogy a szellemi kiválasztottság illúziójától eleve szabad, hogy körén belül tulajdonképpen senki nem hitt a léttapasztalat intellektuális közvetíthetőségében, a szellemi-kulturális értékek individuális képviselésében. Nálunk a szellemi álláspontokra helyezkedés egyetlen lehetőségének hosszú ideig a haza sorsával azonosulás, a kultúrtörténeti léttapasztalás áramába való közvetlen bekapcsolódás mutatkozott. Aki "nem tudott mást, mint eldalolni saját fájdalmát s örömét", azaz a kultúrtörténeti léttapasztalatot, mint mindenütt máshol Európában, az intim-individuális élménybe törten, a Léttől elidegenedett világ egységét biztosító civilizáció szempontjaihoz igazítottan kísérte meg előadni, az a magyar kultúrában a valódi ihlet forrásához nem jutott, s "ezért a szent fát félre kellett tennie", itt a költőnek a szellemi halál elkerülése érdekében "annak kellett lennie, mi népe".

Ady életműve és a Nyugat-nemzedék munkássága általában úgy tekinthető, mint amely a szellemi kiválasztottság német-orsz, goethei-tolsztoji koncepciójának dekadenciája idején, a személyes vagy isteni igazság közvetlen kultúrtörténeti megtapasztalásának magyar hagyományára támaszkodva, egyfelől a magánjellegű, individuális élmények, események szellemileg, kulturálisan tartalmassá tételét számunkra is elérhetővé tette, másfelől összeurópai érvénnyel megtapasztaltatta az igaz emberségnek, az Isten által való kiválasztottságnak a szellemi kiválasztottságon túlmutató voltát. Bár Ady és a Nyugat többi kiválósága e tapasztalat ellenére — a legújabbkori európai irodalom más kiválóságához hasonlóan — a szellem kiválasztottja marad, amazokkal ellentétben nálunk a szellemi kiválasztottság elégtelenségének negatív tapasztalata az Isten kiválasztottjává levés pozitív programjával társul. A magyar kultúra sajátos tapasztalatának a bekapcsolása az európai kultúrtörténet folyamatába egyelőre észrevétlen maradt. E jelenség intellektuális megvilágításának eszközei akkor teremtetők meg, ha a szellemi kiválasztottság intellektuális koncepciójából az Isten kiválasztottjának — a bibliai hagyománynak megfelelő — álláspontjára való átlépés megtörténik,

ha Európa az Ady-életmű sugallata szerint leszámol a léttapasztalat intellektuális közvetítettségének illúziójával.

A Messiás, az Ország Ady által sürgetett eljövetele, a civilizáció szent testté nyilvánítása érdekében a szellemi kiválasztottság-program megvalósíthatatlanságát és a kultúrtörténeti léttapasztalat intellektuális közvetítésének képtelenségét a zsidó hagyomány alapján álló gondolkodás leplezte le, amely a civilizációt kezdettől fogva a kultúrától idegen testnek tekintette, és emiatt saját kultúráját felfüggesztette, vagyis a kereszténység hitét nem osztván, annak illúzióitól is szabad maradt. A zsidó vallásnak ez az álláspontja, az igazság személyes képviselőéhez való föltétlen ragaszkodása kizárta az Isten által való kiválasztottságnak az intellektuális közvetítés miatti elhomályosítását. Így teremődött meg annak lehetősége, hogy a bibliai hagyomány keresztény és zsidó értelmezése — az üdvtörténet jelentős mozzanataként — kultúrtörténeti elemzések formájában szembesüljön. Amikor Goethe — a klasszikus szemléletmű kialakítását, az igaz emberség üdvtörténeti távlatának fölismerését megelőzően — Werther szavaival azokról beszél, akiket az Atya nem adott a Fiúnak, akiket megtartott magának, ezzel a feladattal való szembenézést előlegezi. Amikor pedig századunkban Kafka, Wittgenstein vagy Mandelstam Wertherre emlékeztetve elveti magát az anyagiasságba vesző, a hazugságot világrenddé emelő életet, e feladat kidolgozására vállalkozik.

Az igaz emberré, Isten kiválasztottjává válásnak az európai kultúrában már kétszáz éve hangoztatott igénye akkor teljesülhet, és sikerülhet a szellem kiválasztottjának — az újkori humanizmust zsákutcába vivő — álláspontjáról elmozdulni, ha olyan metafizikát dolgozunk ki, amely a szellemet a bibliai hagyománnyal összhangban a létigazság személyes, kultúrtörténeti megtapasztalásaként írja le. Ez a felfogás a léttapasztalat intellektuális közvetíthetőségének hamis látszatát nem osztó magyar kultúrából kiindulva, és a legújabb kor kultúrtörténetében felhalmozott tapasztalatot kamatoztatva alakítható ki. Az ontikus kultúrtörténet minden korábbi metafizikával ellentétben és a bibliai hagyománynak megfelelően az embert nem a megismerés, hanem a kultúrtörténeti léttapasztalás alanyának, nem elszigetelt individuumnak, hanem a kultúrközösség tagjának tekinti. Ezáltal egyházi és világi gondolkodás megosztottságát meghaladva, sem arra nem kényszerül, hogy a pozitív tudományok redukcionizmusának megfelelően a végső kérdések megvilágításától eltekintsen, sem arra, hogy a teológiához hasonlóan tartózkodjon az állásfoglalástól a világi tudomány "szakkérdéseiben". A világ és az igazság kérdéseinek egységes, átfogó és — az emberi léttapasztalás módszeres bevonása révén — hiteles magyarázata, valamint segítségével gondolkodásunk és magatartásunk hitelessé válása lehetővé teszi, hogy a jövőben világunk ne idegenedjen el az igazságtól, a társadalom teste, a civilizáció annak lelkétől és szellemétől, a kultúrától. A gondolkodásnak a korábbi, elidegenedett állapothoz igazított rendjét felváltó új rendje megmutatja, hogy a megosztottság, a létünk szellemi alapjaitól való elválasztottság megszüntethető. Ezt maga a léteység tapasztalatának maradéktalan érvényesülését biztosító gondolkodás valósítja meg.

Az intellektuális közvetítés történelmi lehetőségeinek kimerülése miatt az intellektuálisan már formulázott szellemi-kulturális nézőpontok mindegyike egyaránt érvényesnek mutatkozik, és közben egyikük sem alkalmas a többi egybefogására, ezért kölcsönösen lerontják egymást. Az orosz társadalom Bizánc egykori önfeladását megismételve, a civilizáció intézményének a szellemi-kulturális szempont képviselőtét korlátozó fönntartását nem vállalja, a Nyugat pedig — tekintet nélkül a kultúrtörténet legújabb fejleményeire — a kultúra ci-

vilázációs biztosítékait még mindig kielégítőeknek véli. A zsidó hagyomány — kultúrtörténeti várakozásainak kézzelfoghatóvá tételétől tartózkodva, a megvalósítása érdekében teendő személyes erőfeszítésekről lemondva — a civilizációt a kultúrával örökre összeegyeztethetetlennek találja. A keresztény kultúra pedig érvényének kérdésessé tétele fölött szemet hunyva úgy viselkedik, mintha civilizáció és kultúra ellentéte kiegyenlítőddött, az Ország már eljött volna. Míg a magyar kultúra más keresztény kultúráktól és a zsidó hagyománytól eltérően intellektuálisan kidolgozott metafizikai felfogással nem rendelkezik, s emiatt kulturális tapasztalata elismertetésének útját nem találja, az intellektuális közvetítés illúziójának az előbbieken esetében közvetlen, az utóbbi esetében pedig közvetett elfogadása kulturális tapasztalata elismertetésének az ára.

Az ontikus kultúrtörténet ezen szellemi-kulturális nézőpontok közötti közvetítésre vállalkozik. A zsidó hagyomány irányában a személyesség egyetemes létalapozó szempontját képviseli, a lét rendje szerint hisz a civilizáció "megkeresztelhetőségében", civilizáció és kultúra ellentét a lét rendje szerint valónak tekinti. Ugyanakkor annak kiegyenlítését, az Ország eljövételét a többi keresztény kultúrától eltérően nem individuális értékképviselő útján, nem a szellem kiválasztottjai révén kívánja elérni, hanem a kultúrtörténeti értelemteljesülés eredményének tekinti. Sem nem hajlandó — szemben az ortodox hagyománnyal — a kultúra kedvéért a civilizáció működtetéséről lemondani, sem a civilizációs célok érdekében a kultúra szempontjának nyugati típusú korlátozását nem tartja megengedhetőnek. Ezen ellentétek értelmes egybefogását, megvilágításuk eredményeit kizárólag a kinyilatkoztatásból — vagyis a létigazság kultúrtörténeti tapasztalatából — származó személyességtől várja: az igazság föltétlen érvényesítését megengedő, a már megszentelt testként működő civilizációban fellépő igaz emberektől.

III.

Az ontikus kultúrtörténet olyan szemléletmód, amely figyelmét nem korlátozza a világ dolgainak megismerésére, hanem a gondolkodást megalapozó szellemi tapasztalás kultúrtörténeti folyamatának megvilágítására is törekszik, mert azt tekinti a hiteles tájékozódás előfeltételének. Mind a lét, mind a kultúrtörténet mozzanatának hangsúlyozása azt célozza, hogy a metafizika ne rekedjen meg az ész elvont terében és idejében, hanem megtalálja a kapcsolatot a szellemi tapasztalás eleven és konkrét folyamatával. Ezáltal a szellemi tapasztalat teljes köre intellektuálisan megvilágíthatóvá, a gondolkodás pedig hitelessé, vagyis a bibliai igaz emberség szerepköre az egyetemes, a civilizáció polgári létezési módját is integráló, most már keresztény-zsidó kultúrában megújíthatóvá válik, meghaladva mind a világi tudomány redukcionista önkorlátozását, mind pedig az egyházi gondolkodásnak azt a kényszerét, hogy a hívők kollektív bölcsessége révén kialakított, a filozófia nyelvén megfogalmazott dogmáit a személyes belátás köréből kivonja, és intellektuális megvilágításukról lemondjon.

Ontikus kultúrtörténetinek nevezhető az olyan gondolkodás, amely világ és igazság, a szellemi tapasztalatokat teremtő kultúra és az érvényesítésüket elfogadó civilizáció, a szellemi tapasztalat képviselőre vállalkozó kiválasztott, illetve azt elismerő, tiszteletben tartó polgári beállítottság pusztá ésszel fel nem oldható, de mégis értelmes, mert személyesen

egybefogható ellentétében mozog. Művelője mindenki, aki ennek a követelménynek eleget tesz. Az elvi általánosságok szintjén azonban több nem mondható, mert a személyességnek a — gondolkodást teremtő — elvét vállaló ontikus kultúrtörténet nem rendelkezik pozitívan számba vehető ismérvekkel, viszont művelőjével szemben határozott követelményeket támaszt, és a nekik való — mindig személyes, általános jellegű szabályokba sosem foglalható — megfelelés a mindenkori problémák megoldásának biztosítéka.

Tulajdonképpen hiba az ontikus kultúrtörténet mibenlétét túlzottan feszegetni, minél görcsösebben kérdezzeti valaki, annál kevésbé lesz képes követelményeinek megfelelni. Hogy ki mikor mennyire és mi módon tud a gondolkodás (az ontikus kultúrtörténet által számontartott) igényeinek eleget tenni, lényege szerint személyes kérdés, a szellemi tapasztalatnak, a műveltségnek, a vállalására való személyes hajlandóságnak és képességnek a függvénye. Ha valakinek nehézségei vannak az ontikus kultúrtörténet művelése közben, annak nem elsősorban a — kézikönyvszerűen ki nem fejthető — rendszerében való tájékozódás segít. Leküzdésükre ugyan kaphat személyére szabott tanácsokat, de természetesen az a legtermékenyebb, ha önmagát faggatva igyekszik szemléletét hitelesíteni. Az ontikus kultúrtörténet ismérveinek felsorolását lehetetlenné teszi az is, hogy mint művelője, a körén belül fölmerülő probléma is személyes, minden újabb kérdésföltevés egész rendszerének újragondolását jelenti.

A szemlélet mibenlétére irányuló kérdésnél értelmesebb az, amely elismertetésének föltételeit feszegeti. Ezzel kapcsolatban az mondható, hogy a szellemi tapasztalat hiteles megvilágítására vállalkozó szemlélet akkor válik elfogadhatóvá, ha a világban polgárjogot nyer a szellemi tapasztalat érvényesítésének igénye. Ez csak akkor lehetséges, ha a civilizációt a kultúra szolgálatába állítjuk, és ily módon a civilizáció mint kultúránk teste a hagyományban kapott ígéret szellemében szent testté válik. Valamely irányzat vagy szemléletmód érvényének — manapság szokásos — pozitív észérvekkel való bizonyítását, a szellemi teljesítményeknek a világhoz, a civilizáció pillanatnyi állapotához igazítását, vagyis a nem hiteles, polgári tudomány eljársmódját ez esetben a világnak, a civilizációnak a kultúrtörténet szellemi mozgásaihoz igazítása helyettesíti. Az ontikus kultúrtörténet ezen célkitűzés alkalmas eszközüvé válhat.

Érvényében a hagyomány sugallatára hallgató értelmiségi hisz, és alkalmazásával hitének szellemi teljesítményt szülő erejét bizonyítja. A szemléletmód mibenlétének túlzott fontosságot a kultúratisztelő polgár tulajdonít, mert a hagyomány képviselőjével és érvényesítésével kapcsolatos nehézségeit nem érti. Jelentőségének és érvényének kézzelfogható bizonyítását viszont csak a kultúrát nem tisztelő polgár igényli, aki a hagyományról mit sem tud, és a szellemi tapasztalatot semmibe veszi.

BIBLIA ÉS KULTÚRA

A gondolkodás komolyságának veszélyeztetése nélkül nem vitatható, hogy az európai kultúra a bibliai hagyományon alapul. De valljuk meg, efféle kockázatos vállalkozásba bocsátkozni nincs szükség, hiszen az elvilágiasodás következtében kultúránk alapjainak elismerése semmire sem kötelez. Az alig több, mint üres deklaráció, egy hajdanvolt történelmi eseménynek, a kereszténység fölvetelének elismerése vagy általános, kézzelfogható következménnyel nem járó buzdítás a keresztény hit, a zsidó vallás tanításainak megszívlelésére, a korábbinál hívebb követésére. A végső kérdéseket homályban hagyó gondolkodás számára rejtély, hogyan állhatnak fenn ezek az alapok mindennapi személyes közreműködésünk hiányában, illetve miért nem keresi a modern ember következetesen kapcsolatát velük. Nem világos, miért maradhatnak megnyilvánulásaink valamelyest is elfogadhatóak tüzetes ismertetők nélkül, és ha mégis keressük a kapcsolatot, mi okból nem találjuk.

Kultúránk, a modern, európai kezdeményezésű világcivilizáció a Biblia szellemi értékeire támaszkodva alakult ki, tehát mi, haszonélvezői — tudunk és beleegyezésünk nélkül is — a Biblia szellemi örökösei vagyunk. E könyveket azonban eredetileg nem modern civilizációnk lakói, hanem hívők, tanításait értő és elfogadó emberek számára írták. Sőt eleink is, akik a kereszténységet fölvtették, azt többnyire személyük szellemi-lelki megemelésé tudatával tették, hiszen a civilizációs elidegenedés jelenségével nem számolva, akkoriban az európai kultúrát, a keresztény társadalmat egyszerűen hívő emberek közösségének tekintették. A modern ember viszont azért került olyan messze a társadalmát ma is fenntartó hagyománytól, mert léte szellemi alapjainak megértése és hozzáférhetővé válása végett nem csupán szellemi-lelki épülésére, a Biblia szövegének időtlen értésére lenne szükség. Azt is beláthatóvá kellene tenni számára, hogyan támaszkodik világa a hagyományra, vagyis a Biblia tanítását intellektuális eszközökkel civilizációs, fogyasztói mentalitásának színvonalára kellene leszivárogtatni.

A hagyomány ilyen irányú megközelítése révén az eddigi gyakorlattól eltérően tudatosul, hogy a Biblia nem kizárólag a vallás szent könyve. Mint gondolkodásunk egyetemes alapját a világi tudomány is sajátjának tekintheti, szellemi tartalmait a közvetlen vallási megfontoláson túl is érvényesítheti. Be kell látnunk, a Bibliában megtestesülő hagyomány eleve olyan mértékben hatja át a gondolkodás egészét, ahogyan a hagyomány tekintélyét intézményesen megerősítő középkor sem igényelte. Ezzel a fordulattal kapcsolatban akár az elvilágiasodás teljessé válásáról, akár a fundamentalizmus előretöréséről beszélni félreértés, az csak a világi és egyházi gondolkodás önkéntes egymásra találásaként értelmezhető.

Hogyan jellemezhető a Biblia eredeti értése és a ma időszerűvé váló értelmezése közti különbség? Az emberi teljesség, a hiteles gondolkodás és magatartás naiv, csak a kultúrtörténet kivételes pontján lehetséges értését olyan értelmezés váltja fel, amelyben - a szellemi tényezők teljes áttekinthetősége következtében — ez az igény bármikor és bárhol teljesülhet. A bibliai hagyomány története, az üdvtörténet Ábrahámától napjainkig annak belátásaként írható le, mennyire nem magától értetődően tartozik egymáshoz a dolgok világában megrekedő egyes ember és az őt Isten parancsainak követésére, a lét rendjének betartására, emberi rendeltetése betöltésére serkentő transzcendentális tapasztalat, kultúrtörténeti hagyomány. Továbbá annak tisztázását jelenti, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy

a személyes elszántság megléte esetén ember és hagyomány, illetve szellemi tapasztalat egymásra találjon.

A létre nyitott, a hallhatatlan lélekkel rendelkező egyes ember és az általa megszerzhető szellemi tapasztalat kapcsolódásának elemizetlenségét, a kultúrtörténeti állapot naivitását, de egyben ösképszerű tökéletességét a pátriárkák kiválasztottsága és igaz embersége jelzi. Alakjukban az egzisztenciális létre nyitottság és a kultúrtörténeti léttapasztalat képvisellete, a remegő teremtmény por és hamu volta, illetve az ember Isten képére teremtettségének eszméje kizárólag a személyes vállalás erejével, a szerencsés módon adott kultúrtörténeti föltételek szinte tudattalan érvényesülésével kapcsolódik össze. Annyira így van ez, hogy a pátriárkák történetében még a zsidó nép kiválasztottsága sem fogalmazódik meg egyértelműen. Ábrahám egyszerre a zsidó és minden, az igaz Istenben hívő nép atyja. Az egyetlen nép és minden hívő ember képviselőének történelmi dilemmája nála nem rejt magában drámaiságot. Ezt majd csak az Istennek választott népével Mózes idejében kötött szövetsége lejezi ki. Hasonlóképpen azt is, hogy a patriarchális viszonyokból kilépve a nép nem minden tagja hajlandó elfogadni választottságát. A személyes egyistenhit, azaz a szellemi-kulturális értékek személyes képvisellete és a civilizáció, a termelés, a termékenység személytelen értékeinek hódoló, a szellemi tapasztalatot személytelen formában érvényesítő bálványimádás Mózes idején, valamint Kánaán földjén, mint árnyék a fényt, kíséri egymást. A szövetség eszméjében — a szellemi teljesítmény kulturális jellegét megtapasztaltatva — a pátriárkák igaz ember volta a nép egészére kiterjesztődik, bár a hivatásnak megfelelés a nép számára szinte elviselhetetlen terhet jelent.

Az Ószövetségben minden kétséget kizáróan az Istennek és igazságának a transzcendenciája, az ember és az Isten közötti határ áthághatatlansága áll előtérben. Hozzáteendő azonban, hogy a transzcendencia megsértésének tilalmát az igaz embernek a — személyesen vállalt büntudattal megalapozott arisztokratikus — felelősségtudata ellensúlyozza. Az Isten és az ember közötti viszony ridegsége nem jellemzi az Ószövetséget, e látszatot csupán a benne érvényesülő arisztokratikus szemlélet magától értetődő volta kelti. A királyság megalapításával, a próféták föllépésével az arisztokratikus beállítottság fokról fokra vesz magától értetődő voltából. Egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy az ember mint a metafizikai határ innenső oldalán elhelyezkedő lény a maga erejéből nem képes megfelelni az istenarcúság követelményének, emberi rendeltetésének. A kultúrtörténetben rendelkezésre bocsátott szellemi tapasztalatok nem tekinthetők egyéni adottságának, bennük az isteni személy, a létigazság ereje és akarata mutatkozik meg. Föl kell ismernie, hogy az őt szerető Isten részt vesz egzisztenciális és kultúrtörténeti megpróbáltatásaiban. A transzcendencia önkényes áthágásának, az individuум istenülésének lehetetlensége, téveszméjének elfogadhatatlansága ellenére az Isten megtestesülése által a határ mégis oldható: olyan közel állnak egymáshoz, hogy az emberről nem is lehet beszélni Isten nélkül.

A megtestesülés eszméje, az Istennek az ember egzisztenciális és kultúrtörténeti drámájában való részvétele az Ószövetség végkövetkeztetése volt, de egyben a zsidó kultúra felfüggesztődését, az isteni igazság világbeli érvényesítésének szünetelését is jelentette. Hiszen a civilizáció viszonyai az igaz ember föllépését, az igazság világbeli érvényesítését, a zsidó kultúra sajátos szerepének betöltését nem engedték meg, annak híján pedig a kultúra fenntartása elvtelen alkalmazkodás, a kiválasztottságeszme föladása lett volna. A megtestesülés mozzanata az isteni hozzájárulásra terelte a figyelmet, benne az egyén személyes lehetőségeit meghaladó és számára nem föltétlenül adódó szellemi tapasztalat fokozott előtérbe

kerülését kell látnunk. Ez a kultúrtörténeti magyarázata annak, hogy Jézus Krisztus minden népért, zsidóért és pogányért, minden emberért, igazért és bűnösért halt meg a kereszten, és ezért hirdették az apostolok az evangéliumot az embert a test, az anyag rabságában tartó civilizációk lakóinak is, az egész emberiségnek.

Jézus kereszthalála, a megváltás eseménye azonban nem az üdvtörténet végét, hanem az új szövetség kezdetét jelzi. Az evangélium megismerése és elfogadása nem vonta közvetlenül maga után a korábbi várakozások teljesülését, inkább a változó kultúrtörténeti helyzetnek megfelelő átfogóbb szellemi horizont kirajzolódásaként értelmezhető. A megtestesüléssel, az isteni személynek az emberi természetbe költözésével a kinyilatkoztatástörténet, a Szentírás lezárult. Az Újszövetség népe, a keresztény világ pedig az isteni igazságban részesülő és világbeli érvényesülésén fáradozó hívők közössége. Az egyház azonban — az ószövetség népéhez hasonlóan — máig ígéretben él, és várja Krisztus második eljövetelét, a történelem oly kívánatosnak gondolt végét.

Ahogy az egykori, az ó szövetséget Krisztus föllépésével meg kellett újítani, az új szövetség korában kialakult keresztény társadalmak szellemi horizontja sem volt teljes, végleges. Az Ószövetség szemléletmódját a kultúrtörténeti adottságok, a halhatatlan lelket betöltő szellemi tapasztalat *föltétlenségének arisztokratikus illúziója* tette viszonylagossá. Az Újszövetség esetében viszont annak veszélye áll fenn, hogy a kinyilatkoztatás korától távolodás, a létfelejtés mértékében polgárosult világunkban a transzcendentális tapasztalat, a hagyomány *szükségességének tudata* homályosul el.

Az Újszövetség története maga is két szakaszra bontható. Az üdvtörténetnek a kinyilatkoztatástörténet lezárulását követő első szakaszában, a középkorban a keresztény közösségnek, az európai kultúra vonzáskörében élő embereknek az isteni személy közvetítésével módjuk nyílik megtapasztalni, mik a keresztény kultúra kialakításának *föltételei*, hogyan vállalhatja valamely kultúrközösség civilizáció és kultúra, polgári és arisztokratikus szempont egybehangolásának feladatát, fogadhatja el Jézus Krisztus tanítását mint hitigazságot, vallási tanítást. A második szakaszban, az újkorban pedig e tapasztalat birtokában az igazságnak a civilizáció közegében való személyes érvényesítése, az igaz emberség keresztény kultúrán belüli megújítása révén lehetővé válik a bibliai hagyomány egyetemes szellemi-kulturális jelentőségét azon népekkel és személyekkel beláttatni, akik a keresztény vallást egyébként nem fogadták el.

A keresztény hitnek (és korábban a zsidó vallásnak) abban a sajátosságában, hogy az általa kapott történelmi ígéret szellemében túlmutat önmagán, és más térítő vallásokkal ellentétben az emberiség szellemi-lelki egységének megteremtését, vagyis nem csupán tanításának elterjesztését tekinti feladatának, kultúrtörténeti biztosítékát láthatjuk annak, hogy a kereszténység a kultúrák egymásra találását, egymást értését kezdeményezheti. Az újszövetség történetének korábbi szakaszán az a kérdés állt előtérben, hogy a keresztény tanítást mely népek, emberek és milyen módon, milyen kulturális-szellemi *föltételek* teljesülése esetén fogadták el. Ennek következtében a bibliai hagyomány önmagán túlmutató jellege többé vagy kevésbé elhomályosult, a hívő közösség, Krisztus misztikus teste, az egyház közvetlenül a jövőendő egység mintájának látszott, a krisztusi megváltás teljesülése bizonyos fokig a kereszténység más vallásokkal szembeni igazolásának tünt. Amilyen-mértékben azonban az emberiség szellemi-kulturális egységének belátása előtérbe kerül, mindinkább szükségessé válik kultúrtörténetileg mérlegelni a jelenben ránkáruló feladatot.

Így szóvá kell tenni, hogy az ószövetség kultúrtörténeti értelemben naiv állapotának

megszüntével az igaz ember szellemi-kulturális státusza, a benne kifejeződő emberi teljesség lehetetlenné vált. A Krisztus követését föltétlen céljának tekintő szent a teljességet csak a túlvilágon vélte elérhetőnek. Következésképp elhomályosult, hogy Krisztus nem e világból való országának e világon kell megvalósulnia, a keresztények közösségében pedig nem lehet minden további nélkül az Ország eljövételét látni, noha őket annak várása tartja össze. Homályban maradt továbbá az a kérdés, hogy bár Krisztus, a pogány-keresztények megváltója a zsidók által várt Messiás is, halálát mégsem lehet oly módon a messiási küldetés beteljesülésének tekinteni, ahogyan a pogányoknak a sötétségből kiemelése a kereszthalállal megtörtént. E küldetés csak Krisztus második eljövelele alkalmával zárul le.

Jézus Krisztus, aki a egész emberiség megváltója, akinek evangéliumát tanítványai a törvényről nem tudó pogányok, és a hagyomány képviseletére nem képes polgárok számára is hirdették, a Biblia pátriárkáihoz, királyaihoz és prófétáihoz vagy Mózeshez hasonlóan igaz ember volt. Nemcsak a benne bízók megváltását, üdvözülését, hanem a Törvényt, az Írás beteljesítését is szívén viselte. Ezért félrevezető az az elképzelés, amely az őskeresztények hitelesnek mondott Krisztus-követésével szemben a kereszténység államvallássá tételét, majd az arisztokratikus, feudális berendezkedés megszervezését a krisztusi tanítás elárulásának tünteti föl. Azt kell mondani, hogy a korlátolt polgári vallásosságot bíráló és a kereszténységet ironikusan a felszabadított rabszolgák vallásának nevező Nietzsche náluk inkább sejti a kereszténység lényegét, jóllehet a polgári kor szellemi fogságában vallási intuíciónak alkalmas kifejtését tragikus módon nem találja.

A kereszténységet magának kisajátító, a transzcendentális tapasztalat személyes, kultúrtörténeti képviseletéről megfélelmező polgári vallásosságban a lét rendjétől eltávolodást kell látni. De annak jelenbeli, a horizontot kitöltő volta nem akasztja meg az üdvörtörténet értelemteljesülési folyamatát. Szerepe az, hogy érzékeltesse a bibliai hagyomány közvetlen, szűken vallási, a kultúrtörténeti távlatokat szem előtt tévesztő elfogadásának elégtelenségét, illetve megmutassa az érvényesítése során szerzett kultúrtörténeti tapasztalat személyes belátásának szükségességét. Így válik lehetségessé, hogy a bibliai hagyomány, mint a kezdet kezdetén, ismét ne csupán a hívők zárt közösségének szóló hitigazságok teológiai kifejtése, hanem minden kultúra, vallás képviselőjét érintő kultúrtörténeti tapasztalat is legyen. Egy ilyen szemléletváltás mind az emberiség üdvözülése, mind pedig a polgári vallásosságba fellelkező keresztény hit megújítása, az egyház szellemi-lelki elevenségének fenntartása szempontjából fontos.

A bibliai hagyomány jegyében létrejött, létünk alapjait képező kulturális eredmények, szellemi teljesítmények megvilágítása és gondolkodásunkban, magatartásunkban való megjelenítése ellensúlyozhatja a keresztény társadalom szemléletének egyoldalúságát, biztosíthatja a hagyomány személyes képviseletét. A polgári vallásosságban ugyanis elhomályosult Krisztus igaz ember, király, prófeta volta, és nem egészében realizálódott messiási szerepe, hiszen a polgár saját hitének kulturális összetevőit nem ismeri. Az újkort átfogó elvilágiasodás történelmi jelentőségét abban ismerhetjük föl, hogy a maga negatív módján, a vallási szempontnak a világi gondolkodásból való kiszorításával, a hagyomány — abszurd következményekre vezető — zárójelbe tételével kikényszeríti a Biblia kulturális szerepének belátását, és eképp hozzájárul a mélyen elásott, jórészt holt tőkének számító szellemi alapok érvényesítéséhez.

A vallási érzésben elhomályosult szellemi-kulturális alapok intellektuális megvilágítása, azaz a bibliai hagyomány világi oldalról való igazolása a bibliai igaz emberség, kívá-

lasztottság megújítását, egy bizonyos arisztokratikus értelmiségi álláspont fölvételét igényli. Az arisztokratikus értelmiségi Krisztust az Újszövetség szentjeivel ellentétben nem annyira üdvöztői, megváltói, mint messiási küldetésében követi, nem a lélek túlvilági üdvözülésének esélyeit, hanem a nem e világból való ország e világi eljövetelének távlatait vizsgálja. Az az arisztokratikus beállítottság, amely a keresztény társadalomnak korábbi szakaszaiban a szellemi-kulturális vezetés szerepét betöltötte, amely a keresztény kultúra tényleges igényeit többé-kevésbé kielégítette, amelyet szellemi tekintélyével az egyház szentesített, föllépését nem kizárólag az igazság erejével, hanem személytelen intézmények segítségével is erősítette meg. Működését mint lényege szerint civilizációs intézményt a keresztény kultúra csupán megnevesítette, utólagosan megszentelte, és kulturális illetékessége az egyház szellemi tekintélyéhez képest korlátozott volt. Az Újszövetség látókörén belül gondolkodó, annak üdvőtörténeti határait szem előtt tévesztő zárt keresztény társadalom (amely ugyanakkor az ószövetség népétől eltérően az egyetemesség programjának nevében kultúra és civilizáció konfliktusát, arisztokratikus és polgári nézőpont ellentétét magába fogadta) képtelen ezt az ellentétet kiegyenlíteni. Tökéletes harmonizálásának lehetősége akkor nyílik meg, amikor az igazság személyes, kulturális képviselőjének a bibliai pátriárkákat jellemző ösképszerű tökéletessége, a gondolkodás és a magatartás hitelessége, az igaz emberség programja a civilizáció differenciált világában is napirendre tűzhetővé válik.

Amikor az apostolok az evangéliumot a pogányoknak, vagyis a korabeli civilizáció polgárainak hirdetni kezdték, a bibliai hagyományt az — addig az igaz emberek szellemisége által meghatározott — választott nép körén kívül, a civilizáció világára is kiterjesztették. A polgárok megkeresztelésével azonban csak elkezdődött, de igazában nem történt meg a civilizáció bevonása a bibliai hagyomány körébe. Az Isten és a császár, a szellemi és a világi hatalom — mint Krisztus korában — a mai napig két különálló, tökéletesen nem egybehangolható tényezőként áll szemben egymással. Az Isten és a császár, a vallás, a művészet és a politika, szellemi és gyakorlati élet, vagyis kultúra és civilizáció viszonya a létező részleges és viszonylagos megoldások ellenére lényegében máig megoldatlan. Tulajdonképpen hiányzik a világos tudata annak, hogy a kultúra, a szellem, az arisztokratikus szempont elsőbbsége felel meg a teremtés rendjének. Csak e tudat kialakulása és harmonikus működése esetén mondhatjuk, hogy lezárult a civilizáció világának, a polgári világnak a bekapcsolása a bibliai hagyományba, hogy Isten országa eljött. A folyamat addig nem fejeződött be, a polgárok után magának a civilizációnak a megkereszteléséről addig nem beszélhetünk, amíg az Újszövetség második szakaszának jegyében meg nem történik a bibliai hagyomány elemző, intellektuális megvilágítása. Keretében az igaz ember szerepét megújító arisztokratikus értelmiségi kezdeményezi a kultúránkat szervező és az megtestesülés eszméjében kifejeződő szellemi tapasztalat ontikus-kultúrtörténeti számbavételét, és annak személyes képviselője révén lehetővé teszi a civilizáció struktúráinak, ennek a polgári létezésre rákövesedő nyomasztó tehernek az eltávolítását. Az arisztokratikus értelmiségi szemléletében kultúránk lehetőséget kap a civilizáció személytelen jelenségeinek a személyes léttapasztalattal való egybekapcsolására, a polgár illetőségét meghaladó feladatnak a megoldására.

A keresztény kultúra akkor léphet ki a polgári gondolkodást a dolgok mértékévé megtevő másodlagos elidegenedettségének, az elvilágiasodottságnak az állapotából, ha a megtestesülés-eszmét arisztokratikus-értelmiségi nézőpontból kultúrtörténetileg megvilágítjuk, azaz a polgár számára is érthetővé és gondolkodásunk mai rendjében érvényesíthetővé tesszük. A megtestesülés-eszmének, az Újszövetség eszméjének intellektuális megvilágítása

révén ugyanis beláthatóvá válik, hogy a világ okának tekintett Isten, a transzcendens személyes létigazság nem tőle elkülönülő személytelen hatalomként alakítja az ember sorsát. Ezt csak a bibliai hagyománytól még érintetlen civilizációk lakója gondolhatja. A kulturális beágyazottságával számolni képes polgár megérti, hogy a mindenható hatalom az ő esendő és törékeny emberi sorsában kultúrtörténetileg, tehát intellektuálisan megvilágítható módon vállal részt.

Bár a szabad akaratral rendelkező ember individuális létezéséhez az őt orientálni hivatott transzcendentális tapasztalat nem föltétlenül tartozik hozzá, a bibliai hagyomány örököse nem feledkezhet meg szükségességéről, mérték voltáról és a megszerzéséért, megtartásáért érzett felelősségéről. E belátás fényében kitűnik mennyire értelmetlen, ha az üdvtörténetbe bevont, de távlatait felfogni képtelen polgár Istenben csupán egzisztenciális kérdéseinek megoldóját, lelki szenzációinak megértőjét tiszteli. De kitűnik annak képtelensége is, hogy a polgár, ha fölfedezi Istenben az ő határok közé szorított létezésén túli szellemi-kulturális szerepkört, mint idegen hatalomtól elforduljon tőle. Hiszen egyáltalán nem szükség szerű, hogy a mennyei Atya iránti gyermeki bizalom a hívő ember szellemi kiskorúságával társuljon. De az sem, hogy az elvékonyult, a polgár kulturálisan elszigetelt létezéséhez igazodott hitelégtelenségének megtapasztalása az igazság megtagadásához, az Atyába vetett bizalom megrendüléséhez vezessen. Miért volna lehetetlen, hogy az üdvtörténeti horizont tágulásának mértékében a szellemi nagykorúság és a lelki fogékonyság kielégítő módon egymásra találjon?

Az igazság megtagadásáért, a következményeként előálló kulturális rossz lelkiismeretért a felelősséget mindenki maga viseli, nem csökkenti azt a kultúrtörténeti föltételek mostohasága sem. De kedvezőbbé tételük, a szellemi tapasztalat egészének kultúrtörténeti számbavétele hozzájárulhat ahhoz, hogy felelősségével ki-ki minél nyilvánvalóbban szembesüljön, és a jelenleginél jobb esélyt kapjon vállalására, önmaga szellemi rehabilitálására. Amíg a kultúrtörténeti folyamat megvilágításáról nem gondoskodunk, bárki a lelkiismereti szabadság önértékes tudatával háríthatja el a felelősséget, és igazolhatja maga meg mások előtt értelmetlen álláspontját. Ha viszont ez megtörtént, a döntések személyessége ugrásszerűen megnő, és elérhetővé válik, hogy a lelkiismereti szabadság ismét megfelelően elnevezésének, tehát ne az legyen, amivé az elvilágiasodás folyamatának végeredményeként vált: a lelkiismeretlenség szabadsága. Ha szellemi kényelmességből megelégszünk a létfelejtő valóságossággal, vagy magunkat a redukcionista tudomány szabályaihoz tartva, a szellemi tapasztalattal nem számolunk, azaz a megtestesülés kultúrtörténeti eseményét metafizikai elvontsággá silányítjuk, akkor megfosztjuk hatékonyságától, és az igazságtól elfordulásnak magunk is részeseivé válunk.

Az Ószövetség eredetileg a zsidó népnek íródott, és az Újszövetséggel együtt a keresztények szent könyve lett, a Biblia ugyanakkor minden emberhez, az egész emberiségnek szól. A hívők hiteles közössége mindig helyesen értette, de az általuk adott értelmezések — éppen azért, mert a hit szellemi-lelki magaslatán álló emberek írták, akik számára túl sok minden tűnt magától értetődőnek — nem fejtettek ki minden benne adott tartalmat. A Biblia valóban hiteles és egyetemes érvényű értelmezésére csak akkor vállalkozhatunk, ha a modern világcivilizáció különböző hagyományokkal rendelkező, hagyományait elfogadó vagy egészében elutasító polgárait igyekszünk szembesíteni civilizációjuk, kultúrájuk szellemi alapjaival, és a bibliai hagyományra támaszkodva ezen szembesítés szellemi föltételeinek megteremtését tűzzük ki célul.

TUDOMÁNY ÉS KULTÚRA

A modern tudományt, a legújabb kor tudományát az a törekvés hatja át, hogy megszabaduljon a hamis konvencióvá nyilvánított emberközpontú szemlélettől. Kérdés azonban, lehet-e azt hamisnak tartani, amikor a kultúránkat megalapozó bibliai hagyomány is emberközpontú, vagyis az embert a teremtés koronájának tekinti, a többi teremtmény létének értelmét pedig az ő szolgálatában látja, a világot, a természetet — mint jó gazdának — az ő gondjaira bízva, és az Alkotó maga az egész teremtést jónak, azaz értelmesnek, az Isten képét hordozó és istenfélő ember által beláthatónak, számára otthont adónak mondja. Az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy a modern tudomány nem közvetlenül a Biblia emberközpontúságát, hanem az antik tudománytól örökölt, az antik világképet is átható szemléletet vitatja. Mint tudjuk, az újkor tudománya az arisztotelészi fizikának a középkori egyház által támogatott tételei ellenében érte el eredményeit, és az emberközpontúság mai megtagadása e félévezrede folyó küzdelem végkövetkeztetésének tekinthető.

A tudomány maig nem érezte magát illetékesnek annak a kérdésnek a tisztázásában, hogy az antik világkép és a Biblia emberközpontúsága más jellegű. A dolgok, jelenségek vizsgálatával megelégedő, szemléletének eredetét nem mérlegelő, a végső kérdések fölvetésétől tartózkodó redukcionista tudomány nem fordít figyelmet arra, hogy a görögök a dolgok személytelen rendjében, a kozmoszban vélték kimutathatónak az emberies arányokat, a Biblia viszont a rendet a világon túlinak, a mindenható Istenhez rendeltnek mutatja. A Biblia felfogása szerint ez a rend csak az isteni igazságot megtapasztaló, a világot annak fényében vizsgáló ember számára válhat láthatóvá, és személyes közreműködésével tartható fenn. A szemléleti körét lehatároló gondolkodás hajlamos megelégedezni arról, hogy a középkori egyház azért kívánta a tudományt a teológia szolgálólányának látni, mert az az antik és a bibliai szemlélet közötti különbséget nem volt képes érzékelni, nem rendelkezett a fegyelembevételéhez szükséges eszközökkel.

Kérdés azonban, miért ajánlotta az egyház a tudománynak a görögöket, miért Arisztotelészt kanonizálta, és nem tűzte ki célul a Biblia szemléletének valóban megfelelő tudomány létrehozását. Meg kell kérdeznünk azt is, miért nem volt a Biblia népének, az ókori zsidóságnak tudománya, és mi magyarázza, hogy a kereszténység velük ellentétben tudományos kérdésekben érdekeltnek mutatkozott. A választott nép, amelyet, mint tudjuk, más népektől az igazság föléltlen szolgálata különböztetett meg, tulajdonképpen nem érdeklődött a világ iránt, és értelmetlennek tartotta a dolgait, jelenségeit vizsgáló tudomány célkitűzését. A kereszténység viszont, amely az isteni igazságnak a pogányok, a zsidó népet környező civilizációk polgárai általi elismertetésére vállalkozott, a tudomány teljesítményei iránt fogékony volt. A Biblia szellemének tökéletesen megfelelő, hiteles tudomány létrehozása azonban hosszú időn át meghaladta a kereszténység lehetőségeit. Míg a Biblia, az Ó- és az Újszövetség igaz emberekről szól, a Krisztus által megváltott és egyelőre csak az Ország eljövételének ígéretében élő polgárok az igazság személyes képviselőit nem érezték képesnek magukat, nem voltak az Ószövetség pátriárkáihoz és prófétáihoz, valamint Jézus Krisztushoz hasonlóan igaz emberek, nem vállalkozhattak arra, hogy a személyes és nem e világi igazságot a civilizáció személytelen viszonylataiban, a dolgokban és jelenségekben elmerülve is kövessék:

Amikor az újkori tudomány, az egyház szellemi gyámságát elutasítva, az arisztotelési fizika állításait megcáfolta, az emberközpontúság e világi, fizikai biztosítékainak antik illúzióját kérdésessé téve, a bibliai hagyományhoz tartozó ígért szellemében a igazság személyes képviselésével kísérletezett, jóllehet föllépésének kultúrtörténeti jelentősége látókören kívül esett, és nem gondoskodott a transzcendens léthez tartozó, nem e világi biztosítékok számba vételéről. Így történhetett, hogy az emberközpontú szemlélet antik formáinak elutasítása az emberközpontúság teljes elvetésébe torkollott, hogy Arisztotelész bírálata a bibliai hagyomány kétségbevonásához vezetett. A jelenlegi helyzet azt teszi szükségessé, hogy szellemi nagykorúsodása érdekében és a kultúránkban kapott ígért jegyében a tudomány a dolgok és jelenségek vizsgálata közben a lét végső kérdéseiben is tájékozódjék, vagyis a világra vonatkozó megállapításait a világon túli igazsággal hitelesítse.

A tudománynak és a vallás szent könyvének, a Bibliának összekapcsolása általában megütközést vált ki, mert mint a középkorban, ilyenkor ma is mindenki a Biblia állításainak mint ismereteknek a tudomány rendszerébe való bevonására gondol. Például arra, hogy a világ hat nap alatti teremtésének, az első ember, Ádám sárból gyúrásának vagy a Paradicsom mítoszának, a vízözön eseményének a tudomány eredményeivel összeegyeztethetőnek kell lennie. A gondolkodásnak ez a kényszere, amely a vallási és a világi szemléletet egyaránt kísérti, s amely miatt mind ez, mind az óvakodik a tudomány és a Biblia összekapcsolásától, abból fakad, hogy a bibliai zsidóság elkülönült állapotának feladását, a kereszténység és a zsidóság világvallássá válását követően — a modern civilizáció közegében élve és felvirágoztatásán munkálkodva — nehezünkre esik a Biblia szövegét eredeti szellemi-kulturális jelentésében értenünk, s ezáltal hitünket teljes mélységében megőriznünk. Abból a tényből, hogy az ókori zsidóságnak nem volt tudománya, félreértés arra következtetnünk, hogy csökevényes ismereteit e nép a Bibliába zsúfolta volna. Éppen ellenkezőleg, arra kell gondolnunk, hogy a Biblia hiteles olvasatának mentesnek kell lennie az Írás tartalmát profanizáló és leegyszerűsítő pozitív szemlélettől. Ha abból indulunk ki, hogy az Ószövetség népet az igazság és nem a világ érdekelte, ha szem előtt tartjuk, hogy a bibliai igaz emberek és maga a választott nép is nem a dolgokból és jelenségekből összeálló világnak, hanem az igazságot megtapasztaló kultúrájának volt a lakója, akkor naivitás azt várnunk, hogy a Bibliában a világra vonatkozó ismeretekre bukkanunk. De annál bizonyosabban számíthatunk arra, hogy a világban hitelesen tájékozódni képes tudomány a Biblia szemléletének következetes érvényesítése által boldogulhat.

A Biblia eredeti, hiteles szellemi-kulturális jelentésének felfogására és e szellemi tartalom teljes értékű bekapcsolására a tudományos erőfeszítésekbe, a civilizáció körülményei közötti érvényesítésére, életünk ható erejévé tételére akkor válunk képessé, ha az Ország eljövételének bibliai távlatába helyezkedve és a szellemi kiválasztottság, az igaz emberiség szerepének kultúrtörténeti megújítását vállalva, a megismerés szellemi-kulturális előfeltételeit elismerjük, és biztosításukról gondoskodunk. A tudomány művelőjének — az eddigi eredmények ismeretében és a leküzdésre váró problémák tudatában — van értelme hinnie abban, hogy az európai gondolkodás minden eddigi sikere a — Bibliában teljes értékűen megfogalmazott — emberközpontú szemléleten alapul, és kudarcait az magyarázza, hogy máig nem sikerült következetesen alkalmaznunk. Értelmesnek látszik elfogadnunk kultúránknak azt a szellemi tapasztalatát — amely fizikai bizonyossággá ugyan soha nem válhat, de amelyet neveltséges eltévelyedés volna mindenáron a kézzelfogható tények aprópénzére váltanunk —, hogy a világ transzcendens egysége az ember által belátható, és az embernek

hasznára van, ha ezt a teremtésben egyedül számára adódó tapasztalatot emberiségének fenntartása és megerősítése érdekében a tudományos erőfeszítések közben kamatoztatja, tájékozódása vezérelvül választja. Bár az igaz tudománynak minden önkényes és esetleges szabálytól, hamis ismerettől meg kell szabadulnia, teljesítőképessége elapad, és többé nem fogja tájékozódásunkat szolgálni, ha elveszti kapcsolatát azzal a szellemi-kulturális tapasztalattal, amely problémáit és megoldásait jótékonyan szabályozza, s ha hiányában a megismerő személyiségének megerősítését is a tudománytól várja, de miután az nem képes kétségeit eloszlatni, úgy véli, személyes értékeit fel kell adnia.

Két évszázaddal ezelőtt a német klasszika érzékelte első ízben azt a kultúrtörténeti konfliktust, amely az emberközpontúság bibliai eszméjének antik, pogány közvetítéséből ered. Goethe Faustjával az újkori humanistáktól eltérő módon nem csupán mint az antik erények hordozójával, hanem mindenekelőtt mint igaz emberrel ismerkedünk meg, aki a transzcendens és mindenható Isten személyes igazságának bajnoka. De Goethe hősének — eredeti indíttatásával ellentétben — nem sikerül az igazságot személyében képviselni, útját tisztán, botlások, hibák és súlyos vétkek nélkül járnia, mert vakon kergetett célja, az igazság érvényesítése furcsa módon azt követeli, hogy újra és újra tagadja meg az igazságot, hogy Mefisztó fortélyainak alkalmazásához folyamodjon. Mit tehet — kérdezhetjük — a bibliai Istenben hívő ember, a keresztény társadalom tagja, ha az egy és oszthatatlan, a nem e világból származó igazság világbeli érvényesülésének útjai egyelőre beláthatatlanok, és ha ugyanakkor a civilizáció útvesztőjében jól-rosszul mégis tájékozódni akar? Azokhoz az antik istenekhez, a cseles Hermészhez vagy a bölcs baglyáról híres Pallasz Athénéhez folyamodik, akik a személyes igazság magaslatáról bálványokká fokozódnak le, s akiknek hasznos tanácsai ördögi praktikákként értelmeződnek. Csakhogy — mutatja meg Goethe drámai költeménye — az igazság képviselte híján világbeli érvényesítése értelmét veszti, a tulajdonképpeni forrásától elszakadt, eredetileg személyes szellem a gyakorlat útvesztőiben bujdoskolva pusztító erővé válik, amely elvakultan saját bukását készíti elő. Azt a világot, amely nem akar tudni az igazságról, azt a civilizációt, amely nem hajlandó elismerni a neki lelket és szellemet adó kultúrát, nem lehet tudta nélkül és akarata ellenére, azaz személytelenül az igazság útjára téríteni. Az igaz ember — sugallja Goethe — valójában nem saját gyakorlati erőfeszítéseitől, hanem a Messiás, az Ország eljövételétől, azaz a civilizációnak, kultúrának testének megszentelésétől várhatja az igazság érvényesülését. Saját korábbi próbálkozásai csak arra jók, hogy kudarcai tanulságaként meddő voltukat mielőbb belássa, és következményeként az igaz utat mielőbb megtalálja.

Goethe és a német klasszika koncepciója annak a polgári (az igazság arisztokratikus szellemi-kulturális tapasztalatával nem számoló) tudománynak az elégtelenségét mutatja meg, amilyen végső soron a keresztény kultúra arisztokratikus rendszerébe látszatra beilleszkedő újkori humanista (illetve elődje, az antik görög) tudomány volt. De egyben megfogalmazta egy arisztokratikus, a kultúra személyes képviselőjének szerepét betöltő, a civilizáció szentségének tiszteletben tartására képes, a kiválasztottak által művelt tudomány igényét is, amilyenre a kultúrtörténetben eddig nem volt példa, de melynek ígérete a bibliai hagyományban, a keresztény alapítású európai kultúrában adott, jóllehet Goethe maga — túlságosan is "költőinek" bizonyuló tudományos próbálkozásaival — ezt az igényt nem volt képes kielégíteni. A polgári tudomány elutasítása és egy arisztokratikus tudományfelfogás igénye fogalmazódik meg Tolsztoj életművében is, aki a kultúrértékek személyes képviselőjét világbeli érvényesítésüknél fontosabbnak tekintette, és aki a kultúrától elidegenedett civilizáció-

hoz alkalmazkodás érdekében nem volt hajlandó engedményeket tenni. Ez az igénye annak ellenére nyilvánvaló, hogy az gyakran a tudomány nyers és közvetlen elutasításának formájában, a tudományellenesség látszatát keltve fogalmazódott meg. Századunkban Wittgenstein fejezte ki nagy hatással ironikus hangvételű filozófiájában a szellemi-kulturális tapasztalat képviselőjét vállaló tudomány igényét, Goethével és Tolsztojjal ellentétben tudományos életművet alkotva.

Fölmérül a kérdés, mit kifogásolunk korunk zökkenőmentesen és hasznosan működő tudományában, e modern Gólemben, amelyen anyagi jólétünk, életünk kényelme alapul. Mindenekelőtt azt, hogy magát változatlanul tudománynak mutatja, hogy eljárásmodját nem pusztán gyakorlati hasznával, hanem az igazság elárulásával is magyarázza. Hiszen a modern tudomány az igazság emberi jelentőségét kétségbe vonja, még ha jó esetben szavakban el is ismeri, és ezáltal művelőjét, a hasznos ismeretek gyártóját, a derék és korrekt technikust (bármennyire is meglepően hangzik: századunk kiemelkedő, általánosan elismert fizikusait) tudósnak, szellemi teljesítmény nyújtójának mutatja. Az igazságot megtagadó szakember önmagát lelkiileg és szellemileg szükségtelenül megkettőzi, és hamis tudományfelfogásával a szellemi teljesítmény nyújtását akadályozza, a szellem új kontinenseinek meghódításához vezető, a kultúrtörténeti értelemteljesülés által kijelölt utakat eltorlaszolja. Bár a modern mágia művelője intellektuálisan áttekinthető elv alapján tevékenykedik, lelkét ugyanúgy megkettőzi, szellemét ugyanúgy feláldozza bálványozott sikereinek oltárán, mint a régmúlt idők mágusa vagy a középkori alkimista. A modern kutató ugyanis korunk szellemi eltévelyedésének közhelyeihez igazodva, magát — az intellektuális technikák szolid kezelőjét — szellemi teljesítményt nyújtó tudósnak tünteti fel, és az igazság szolgálata helyett illetéktelenül kisajátított álláspontjának védelmében az intellektuális hatalmat gyakorolja. A tudós modern mágussá lefokozódása, az ismeretgyártó gépezetnek a szellemi teljesítményt nyújtó tudományos tevékenységtől való elszakadása nyilvánvalóan azt jelzi, hogy a tudomány — a mai válság jelenségein túlmutató érvénnyel — gyökeres változás előtt áll.

Az immanens és személytelen antik tudományelv meg a személyes és transzcendens létigazság ismeretkritikai összekapcsolásának a századunk elején bekövetkezett megszakadása, a gondolkodás addigi rendjének a megbomlása a legnyilvánvalóbban és leginkább nagy hatásúan Einstein munkásságában mutatkozott meg. Amikor Einstein határozottan és tudatosan szakított az abszolút tér és idő fogalmával, a newtoni fizika előfeltevésével, akkor kézzelfoghatóan fejezte ki azt a kortörténeti fordulatot, amelynek következményeként föl kellett adnia egy korábban érvényesülő illúziót, nevezetesen, hogy a jelenségvilág, az immanens fizikai valóság körén belül személyes belátó és mérlegelő képességünknek teret engedhetünk. Ezen az illúzió alapult az a zárt, személyes világkép, amely az újkori európai gondolkodást a 20. századig meghatározta. Ugyanakkor e fordulat végrehajtása közben Einstein érvényben hagyott egy másik, a lét és a teremtés rendjét tekintve nem kevésbé alaptalan és egy ponton túl nem kevésbé tarthatatlan illúziót, amelynek értelmében a személytelen intellektuális-logikai következtetéseknek való vak önálávetésünk jutalmaképpen az igazság birtokosaivá lehetünk.

Einstein és a modern fizika következtetlensége, álláspontjának kétértelműsége abban nyilvánul meg, hogy miközben az abszolút tér és idő fogalmát intellektuális szempontból indokoltan elvetette, a kultúránkat megalapozó hagyomány felől nézve indokolatlanul, az antik tudománymodellhez továbbra is ragaszkodva, a gondolkodás axiomatikus rendszerét fenntartotta. Eljárása során nem vette tekintetbe az antik geometriában alkalmazott axióma

vagy az antik filozófiai rendszerek által fölvetett arkhé és az újkori ismeretkritikák által kidolgozott evidencia közötti különbséget. Bár a szemléletiséget, a személyes belátás mozzanatát az axiómák sem nélkülözték, az evidenciák amazokkal ellentétben módszeresen keresték, programszerűen igyekeztek kielégíteni az intellektuális korrektség és a személyes belátás kettős követelményét. Einstein azonban, aki következetesen szembenézett a legújabbkori gondolkodásnak azzal a fölismerésével, hogy evidenciát többé nem találhat, feljogosítva érezte magát arra, hogy az ismeretkritikai eljárás tulajdonképpeni céljától eltekintsen, és axiómákat alkalmazzon, amelyek szemléletességét egyébként sem volt szokás vizsgálni. Attól az axiómától, amelyet Einstein alkalmazott, és amelyeket a modern tudomány fölvesz, többé senki sem követelte meg, hogy igazsága szemléletileg belátható legyen, mert megítélése nem tartozott többé az értelmes problémák közé. Ugyanakkor azt a kérdést is elmulasztották föltenni, hogy ezek után elképzelhető-e, és hogyan képzelhető el olyan axióma, amely a megfigyeléseit rendszerező kutatót az igazsághoz eljuttatja, illetve lehet-e axiómát fölvenni a gondolkodás, a világkép nyíltságának utólagos veszélyeztetése nélkül.

A szellemi-kulturális tapasztalás elsőbbsége a megismeréshez képest, a Biblia hagyományos emberközpontúsága és az azt figyelembe vevő arisztokratikus tudomány jogos kultúrtörténeti igénye már Einstein korában is azt követelte volna meg, hogy a tér és az idő kérdését ne a fizikai világ megismerésének, hanem a gondolkodásnak, a szellemi-kulturális tapasztalásnak az összefüggésében vesse fel. Az lett volna kíváncsi, hogy a tudomány ne a fizikai tér és idő viszonylagosságára, hanem a kultúrtörténeti tér és idő föltétlenségére, az ember létének és gondolkodásának szilárd alapjaira támaszkodva alakítsa ki világképét, végső soron ne a szellemi alapjaitól elszakadó fizika eredményei, hanem a kulturális tapasztalat határozza meg az ember gondolkodását. Ha tehát merő fikció vagy viszonylagos gyakorlati érdek axiómát, arkhét fölvenni, mert többé nem lehet rá világképet építeni, akkor ne vegyünk fel axiómát, ne igazítsuk hozzá a világképet, és ne tegyünk úgy, mintha más megoldás nem létezne, mintha a dolgoknak és önkényes ötleteinknek ki lennének szolgáltatva, mintha az igazság megtapasztalásának képességétől megfosztottan az Isten beledobott volna minket a világba.

A relativitáselméletet megalapozó axiómát, amelynek értelmében a fénysebesség független a fényforrás mozgási állapotától, Einstein — a modern tudományban általánossá vált szokás szerint — azzal a gyakorlatias érveléssel motiválta, hogy ez a lehető legegyszerűbb, a lehető legkényelmesebb kiindulópont. Az abszolút tér és idő fikcióját kritikusan tagadó Einsteint furcsa módon nem zavarta, hogy amikor axiómáját megválasztotta, a fizikai jelenségek egyikét, a fényt és mozgását mintegy mellékesen, természetfilozófiailag teljesen motiválatlanul kitüntetett helyzetbe hozta. Igaz ugyan, hogy a fénymozgás viselkedését az abszolút tér és idő képzetével ellentétben kísérlet igazolta, axiómává választása és ennek következményeként a személytelen kozmoszképzet fenntartása mégis önkényes volt. Einstein elmulasztotta számításba venni ezt a választásában kifejeződő, a személyesség és az érthetőség hagyományát megtagadó konvenciót.

Az Einstein által elhallgatott konvenció abban állt, hogy az abszolút tér és idő fogalma, valamint az azt megerősíteni hivatott éter hipotézise helyében a fénymozgást olyan, az immár relatív téren és időn kívül álló jelenségnek mutatta, amely elképzelést minden bizonnyal elvetett volna, ha van érzéke a hagyomány, a szellemi szempont iránt. Ha önkényes pozícióját mint személyesen képviselhetetlent nem rejti az intellektualista tudomány tételei mögé, úgy fogalmazhatott volna, hogy a fény, ez a közvetlen érzékelés számára adott fizi-

kai jelenség isteni természetű, a világot átható szellemi erő, a világintellektus közvetlen megnyilatkozása. Ez a feltételezett erő (amelyet a filozófia logosznak nevez) azt hivatott bizonyítani, hogy a természet, ha jelenségeit a személyes emberi szemponttól elvonatkoztatva vizsgáljuk, az immanens létezőből kiindulva is megismerhető, értelmezhető. Az európai kultúrát megalapozó keresztény-zsidó hagyomány szellemében ilyen, a teremtetést bekoronázó, a világegész egységét biztosító tényezőnek azonban csak a kultúrájában a létet, Istent megtapasztaló ember tekinthető.

Ha meggondoljuk, elég különös dolog, hogy az abszolút tér és idő fikcióját merészen félretevő Einstein ugyanakkor Newton példáját követve továbbra is valamiféle "égi mechanika" kidolgozásán fáradozott. Változatlanul a fizikai (mechanikai, dinamikai) értelemben vett mozgás, a fizikai világképen belül innmár nyilvánvalóan kaotikus és értelmetlen jelenség titkait feszegette, kísérletezett a természet dolgainak immanens átfogásával, remélt a teremtetés rendjébe bepillantani. A személytelen kozmoszfelfogás foglyaként nem érzékelt, hogy az a természetnagyrázatot, amely a mechanikai mozgás jelenségeiből kiindulva, azok üres általánosítására támaszkodva, s ezáltal a létezés más szféráiból származó tapasztalatoktól magát elzárva kíván szilárd eredményekhez jutni, kudarcra ítéli magát. Nem számolt az-
zal, hogy a fizika, a mechanika tapasztalataira támaszkodó és — mondjuk — az élet, a kultúra jelenségeire nem figyelő kutatóknak következtetéseiben nem szabad túl messzire merész-
kednie. Bár a fizikai mozgásokat általánosító Einstein logikusan következtetett, szemléletün-
ket nem szükséges fölisméréséhez igazítanunk, hiszen a személytelen intellektuális elv su-
gallatával ellentétben helytelen a teremtetés egészét fizikai, mechanikai jelenségekből levezet-
nünk, vagy például az élet jelenségét, az emberi jelenséget a fizikai mozgással magyaráz-
nunk. Igaz, az élettelen természethez hasonlóan az élet sem tekinthető értelmesnek, önma-
gukban véve az élet "mozgásai" is a káoszba zuhannak, "relativitásban" szenvednek. A kul-
túra, a szellem "mozgásaival" azonban képes lehet az ember a teremtetés rendjét föltárni, va-
gyis a kultúra tere és ideje mint az igazság megtapasztalásának közege (bár Newton fizikai
konceptióját nem, de intencióját mégis igazolva) föltétlennek, abszolútnak mondható.

Az ismeretkritikai evidenciák matematikai és geometriai jellegű axiómákkal történő
fölcserélése azt jelentette, hogy a modern fizika és általában korunk tudománya az alkotó
erejű személyes gondolkodás, a paradox szellemi problematika emberi nyelvét a matematika
meglehetősen személytelen és az intellektus gépiesítő hatásainak könnyen engedelmeskedő
nyelvével cserélte föl. Nem mintha a matematika nem volna legalább annyira képes szellemi
teljesítményt nyújtani, és a személyes, transzcendens igazság tapasztalatát alkalmazni, mint
a természet- és humántudományok. Nem mintha nem hordozná magán az emberi teremtető
erő vonásait, de a korunkban előállt kultúrtörténeti helyzetben a humánszféra, a kultúra, il-
letve a természet jelenségeit vizsgáló és tárgyak sugallatainak öntudatlanul is engedelmeskedő
tudományokhoz képest sokkal kisebb ellenállást tanúsít az intellektuális elv gépiesítő ha-
tásával szemben. Ez a körülmény magyarázza, hogy a tudományból a teremtető szellemet ki-
szorító személytelen intellektus első számú médiumává a legklasszikusabb, legtisztább tuda-
omány, a matematika vált, hogy az isteni rendet tükröző természetnek a személytelen intel-
lektus sémáiba törése a matematika segédletével történt. Ez a folyamat, a matematika szá-
mára igazában nem hízogató látszatot teremtvé, a világ "matematizálásaként" definiálódott.

A matematikának a tudományok nyelvéné válása és nyomában a világ matematizá-
lása azt jelentette, hogy az általánosító és a formalizáló készség maximumával rendelkező
tudomány, az intellektus hódító kedvétől megtevesztve, működési körét a korábban nem sej-

tett mértékben kiterjesztette. Ugyanakkor a személyes tapasztalásban megmutatkozó világhoz, a teremtés rendjéhez és a kultúrértékekhez fűződő termékeny kapcsolatát sajnálatos módon meglazította, azok inspiráló hatásától, teljesítményeik értelmezési lehetőségeitől magát megfosztotta. Hogy miben áll ez a veszteség, hogy mik az egyelőre elmulasztott és ezért kézzelfoghatóan ki nem mutatható lehetőségek, azt abból sejtethetjük meg, ha olyan példákra gondolunk, hogy soha nem dolgozták volna ki a függvények tanát, ha az újkori matematika csupán ókori eredményeinek általánosításával foglalkozott volna, és az újkori gondolkodás nem teremtette volna meg a változás mozzanatát, a mozgást a világ konstruktív elemének tekintő új fizikát és metafizikát. Vagy hasonlóképpen nem jöhettek volna létre a nem euklideszi geometriák, ha a kanti ismeretkritika és a romantika nem dolgoz ki egy új, az én szellemi erejét felszabadító és egyben a világot szubjektivizáló világképet. Tudjuk, nem fordítva történt, nem a függvénytanra alapozták a kartezianus metafizikát és nem Gauss vagy Bolyai felfedezései vezettek a romantikus szemlélet vagy a klasszikus német filozófia kialakulásához. Nincs komoly okunk arra sem, hogy korunk jelenségeiből ezen összefüggések megfordulására következtessünk, hogy kételkedjünk tudomány és hagyomány összekapcsolásának szükségességében.

A matematika tudományelméleti szerepe körüli zavarok, a matematikának a személytelen intellektus miatti torzulása különösen időszerűvé teszi azt a feladatot, hogy az antik tudománymodellt elutasítva, és felfogásunkat a hagyományhoz igazítva, e tudományban sem — a világintellektus ágensének tekintett számokban megtestesülő — csodafegyvert lássunk, hanem az ember, e teremtményével felruházott lény léttapasztaló képességének eszközét és biztosítékát. E követelmény teljesülésének feltétele, hogy a számokat, misztifikálásukkal felhagyva, ne a matematikai gondolkodás előfeltételeinek, az isteni teremtés, a természet részének, hanem a gondolkodás jelenségeinek tekintsük, hogy belássuk, a számolás a létre nyitott, de a dolgok és jelenségek világában élő ember képessége. Az egységről, az egyről, az egészről lehet képzetünk, és az egyet a dolog természetéből adódóan kétféleképpen értelmezhetjük: egyfelől mint a létezőkön túli összességet, mint egészet, másfelől mint a dolgoknak a többitől világosan elkülöníthető egyikét, mint az előbbi egésznek a részét. Ez az intellektuálisan fel nem oldható ellentmondás, ez az intellektualista gondolkodás számára érthetetlen probléma (amely a számolást nemcsak lehetségessé, a matematika művelését nemcsak hasznossá teszi, de egyben azt is biztosítja, hogy az szellemi eredményeket nyújtani képes legyen) tanúskodik arról, hogy a matematika más tudományokhoz hasonlóan ontikus megalapozású, hogy az intellektualizmus a (világot korunkban matematizálni törekvő) matematikának sem lényege.

Nem tartható fenn továbbá az az elképzelés, amelyre például kritikai rendszerének kidolgozása közben Kant támaszkodott, hogy a matematika a priori képzeteken nyugvó és az érzéki tapasztalástól függetlenül álló "tiszt" tudomány volna, hogy ilyen tudomány egyáltalán létezhetne. Hiszen éppen az egységnek az immanens világot jellemző hiánya, a létezők végtelen számú, számtalan részre széthulltsága és az emberi egységteremtő szándékának ezzel a részekre osztottsággal szembekerülése teremti a számolás igényét, feladatát. Annak ellenére így van ez, hogy a fenti igény kielégítése irányába mutató erőfeszítéseknek, vagyis magának a számolásnak a lehetőségét a transzcendens és személyes egység képze (intellektuális fogalma és szellemi tapasztalata) biztosítja.

Ahogy a metafizikai tájékozódást, a személyes jellegű és transzcendens távlatú gondolkodást kiszorítva korunkban a számnyelv, a matematika lett a természettudomány nyelve,

a humán irányú tájékozódásban a tulajdonképpeni nyelv, a szónyelv volt hivatva kiszorítani a szellem közvetlen és szabad megnyilvánulásait. Ez a szemléletmód a szóról ugyanazt állítja, mint a számról, éspedig hogy személytelenül, a dologi világba ágyazódva közvetíti a lét igazságát. A szónak a természeti létezésben gyökerezettsége, a teremtet világához tartozása természetesen ugyanúgy nem egyeztethető össze a hagyománnyal, mint a számnak az ember előtti természethez kapcsolása. A szó azonban nem csupán dolgok és jelenségek jelölésére alkalmas, hiszen tulajdonképpen a személyes léttapasztalat megfogalmazása és a hagyomány átadása céljából született. És mivel a kulturális léttapasztalat (a hagyomány) a nyelvtől elválaszthatatlan, a szó misztifikálása nem vezetett a hagyomány olyan mértékű elfelejtéséig, mint az a szám esetében történt, a nyelvvel nem sikerült a személyes gondolkodás nyomait annyira eltüntetni, mint a tudományok matematizálásával.

A szó és a szám problémáit vizsgáló nyelvtudomány és a matematika különleges szerepű a többi tudományhoz képest. A természettudományok a teremtet világot vizsgálják, azokat a dolgokat és jelenségeket, amelyek ugyan "részvétlenek" az emberi létezéssel szemben, hozzá személyesen nem kapcsolódnak. Létezését értelmezni nem tudják, és mégis (a hiteles emberi gondolkodás számára föltárul, valamint a hiteles emberi magatartás számára megtapasztalható) isteni rend és bölcsesség megtestesítői. A szellemtudományok viszont a teremtképességgel felruházott ember alkotásait vizsgálják, amelyek mint szellemi alkotások — a létezőktől eltérően — a lét dolgokon túli tapasztalatának hordozói. Szerepük az, hogy segítségükkel világát az ember értelmessé, emberiessé tegye. A szavak és a számok sem nem a teremtet világ részei, sem nem a szó szoros értelmében vett szellemi alkotások, vagy a lét tapasztalatának hordozói. Sem nem Isten, sem nem az ember teremtette őket: mind a szó, mind a szám az ember világ és igazság közötti közvetítő szerepét képezi le.

A szépfíró Kafka és a filozófus Wittgenstein, Einstein kortársai a létreányítottágot előtérbe állító és a személyességtől megfosztottság állapotát bemutató műveket írtak. A káfkai abszurdot és a wittgensteini nyelvfilozófiát a személyes emberi megnyilvánulások lehetetlenségének szorongató élménye hatja át. Mégis a szellemet, az emberi személyességet a szóval és nem a számmal korlátozó Wittgenstein meg Kafka Einsteinnel ellentétben — konzervatív beállítottságuknak, hagyományörző hajlamaiknak megfelelően — nemcsak azt kívánták megmutatni, hogy a természet dolgait nincs okunk a gondviselés által folyamatosan emberi igényeinkhez igazítottnak gondolnunk, de azt is, hogy ebből nem következik létünk személytelenségének normája, hogy a világ humanizálásáról, az igazság személyes érvényesítéséről képtelenség lemondanunk.

Einstein, a modern fizika művelője ezzel szemben, aki végeredményben nemcsak a személyesen vállalt eszméknek, hanem a létre (mint egykor Wittgenstein kimutatta) személytelenségében emlékező nyelvnek is hátat fordított, nem érezte magát kényszerítve arra, hogy a dolgok állása miatti elégedetlenségének hangot adjon. Sőt liberális beállítottságából következően az általa megállapított helyzetet a dolgok rendje szerint valónak vélte. A keresztény kultúra szellemi tapasztalatainak elemző, kultúrtörténeti megvilágítása híján elvilágiasodott korunk redukcionista tudományában nincs mód arra, hogy a nyelv személytelen sugallatait, a léttapasztaló ember személyes igényeinek közvetett kifejezését a természettudós érvényesítse. Erre csak akkor nyílik lehetőség, ha a kultúrtörténeti tapasztalat (a hagyomány) megvilágítása révén sikerül kilépünk a teremtés rendjét előlünk elfedő, a személyes emberi tapasztalás termékeny inspirációit a megismerésből kizáró jelenséglágból, és ha

az Isten által teremtet, az ember rendelkezésére bocsátott világ rendjét képesek leszünk — dolgaink hiteles alakítása érdekében — megőrizni, és civilizációnkban érvényesíteni.

Einsteinnek a szellemi kérdések iránti érzéketlenségét jól mutatja a szakma másik kiválóságával, Poincaréval való egybevetése. Poincaré Einsteint jellemezve, az udvarias elismerés hangján azt írja, "amit mindenkifőlött csodálhatunk benne, az a könnyedség, amellyel az új elképzeléseket magáévá teszi, és le tudja vonni belőlük az összes következtetéseket". Azért érdekes ez a jellemzés, mert Poincaré, mint arról Simonyi Károly *A fizika kultúrtörténete* című könyvében ír, "a relativitáselmélettel kapcsolatban mindenre gondolt, amire Einstein — matematikájában többre is — és elsősorban 'hiperkriticizmusa' akadályozta abban, hogy eszméi elismertetéséért megvívja harcát". A magunk részéről hajlamosak vagyunk ezt a hiperkriticizmust a klasszikus metafizikai problémák, a hagyomány iránti érzékenységgel magyarázni. Benne annak bizonyítékát látjuk, hogy Poincaré Einsteinnel ellentétben nem volt hajlandó a használható ismeretek érdekében az igazságnak hátat fordítani, személyes motívumokra visszavezethetően nem akart a klasszikus tudomány hívéből a tudományos-technikai haladás harcosává, a modern alkímia művelőjévé, az intellektuális hatalomgyakorlás ágensévé válni. "Ezért — mint Simonyi írja — teljesen érthetetlen módon a téma aktív művelését abbahagyta, és mintegy nem vett tudomást népszerű írásaiban a haladásról."

A hagyomány, a személyes szempont jelentőségét sugallja közvetve Poincaré filozófiai tanítása, a konvencionális filozófiája is. Véleménye szerint "a geometriai alaptételek nem a priori szintetikus ítéletek, de nem is kísérleti tények. Közmegegyezésen alapuló megállapodások ezek. Az összes lehető megállapodás közül választásukat a kísérleti tények vezetik, de azért szabad választás ez, melyet csak az ellentmondások szükségképpen kerülésének föltétele korlátoz." Végeredményben nem nehéz itt intellektus és hagyomány kettősségének megsejtését fölfedezni. Mennyivel inkább hasonlít mindez a nyelvhasználatot, a hallgatólagos megegyezésre utaló nyelvjátszékot vizsgáló Wittgenstein gondolkodására, mint annak az Einsteinnek az elméletére, aki a nyílt, személytelen mentalitást föltétlen normának tekintette, és eredményeiben az úgynevezett objektív természettörvények pontos megragadását, valamely személytelen Isten szándékainak megsejtését látta.

Ebből a szempontból tanulságos az Einstein és Heisenberg között lezajlott beszélgetés, amelyet az utóbbi *A rész és az egész* című könyvében idéz: "De hát mondja csak, maga tényleg azt hiszi, hogy csakis megfigyelhető mennyiségeket építhetünk be egy teóriába? — protestált Einstein. — Ön talán nem pontosan ezt a gondolatot választotta alapul a relativitáselmélet megalkotása során? — kérdeztem némileg meglepetve. — Nemde hangsúlyozta, hogy nem szabad abszolút időről beszélni, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, mert abszolút idő nem figyelhető meg; hogy az óra mást mutat a mozgó és mást a nyugalomban lévő vonatkoztatási rendszerben? — Meglehet, valóban támaszkodtam rá — ismerte be Einstein —, de ez a gondolat mégis képtelenség. Azt mondhatnám, ha diplomatikusabban akarnám kifejezni magamat, hogy — mintegy heurisztikusan — hasznos lehet, ha szem előtt tartjuk a ténylegesen megfigyelt jelenségeket. Elvben azonban merőben helytelen volna csak a megfigyelhető jelenségekre alapozni egy elméletet. A valóságban pontosan az ellenkezője szokott történni: az elmélet határozza meg, mi az, amit megfigyelhetünk... Csakis az elmélet — azaz a természeti törvények ismerete — tesz képessé bennünket, hogy érzéki benyomásainkból helyesen következtethessünk a megfigyelt jelenségre."

A kor két neves fizikusa között lezajlott véleménycsere magáért beszél. Az olvasó

nem tudja, hogyan értse azt, hogy egy elmélet megalkotója egyfelől támaszkodik egy bizonyos elvre, másfelől a hozzá való ragaszkodást képtelenségnek tartja. Hogyan fordíthatunk hátat annak a megfigyelésnek, amelyre támaszkodtunk, amelyet célszerűnek láttunk elképzelésünk megalapozására felhasználni? Csak azért, mert egyébként nem sikerülne elméletünket kikerekítenünk? Dehát bizonyos (akár magánjellegű, akár közérdekű) gyakorlati szempontokon kívül mi igazolja, hogy egy bizonyos elméletet föltétlen ki kell kerekítenünk? És tudósok, szellemi emberek vagyunk-e, van-e jogunk eredményeinket szellemi teljesítménynek tartanunk, ha magunkat erre feljogosítva érezzük? És lám, mit jelent a mágiává degradálódott tudomány művelőjének lenni: az a Heisenberg, aki Einsteinnel vitázva kezdetben naivan értetlenkedik, végül elfogadja a másik szempontját. Mintegy beletörődve abba, hogy a tudományt az érvényes elvek alapján csak így lehet művelni. Márpedig Heisenberg — Poicarével ellentétben — a fizikát föltétlenül akarja művelni, ha elégedetlen is az elért eredményekkel, ha valamilyen, számára pontosan meg nem magyarázható hiányérzet gyötri is. Milyen szomorú tulajdonképpen a kortárs tudomány kiválóságait ilyen megvilágításban látnunk! Dehát Kafka és Wittgenstein is milyen keserűen szemlélték modern világunkat! Bármennyire nem kellemes érzés szomorúnak lenni, mégiscsak az a dolguk, hogy az igazsághoz való hűségünk jeleként keserűségükben osztozzunk, és ne az igazságról megfélelmező, annak hátat fordító fizikusok sikerét csodáljuk.

Az intellektuális elvet kívánó antik tudománykép végleges meghaladásáról akkor beszélhetünk, a hagyományt akkor sikerül a megismerés rendszerébe teljes értékűen bevonnunk, ha eddigi eljárás módjával szakítva a tudomány nem a természet rendjének alsóbb fokain álló, a léttapasztalattal csak nehezen kapcsolatba hozható és ezért az intellektuális általánosító kedvvel szemben kis ellenállást mutató jelenségekből kiindulva, alulról fölfelé haladva építkezik. A tudományos eredmények tulajdonképpeni forrásának eszerint nem az intellektuális erőfeszítést (az alsóbb szinteken elért eredményeknek a felsőbb szintekre való mechanikus átvitelét) kell tekinteni. A horizont szélesedése attól várható, hogy az alsóbb szinteken elért eredményeket a felsőbb szinteken beszerezhető szellemi tapasztalatok kiigazítják, szélesebb összefüggésbe helyezik, hogy minél teljesebben kidolgozódna azok az intellektuális technikák, amelyek biztosítják a tudományba bevont szellemi tapasztalat leszívargását a létezés felsőbb szintjeiről az alsóbb szintekre.

Az újkori fizika és kémia eredményeit a kultúrtörténeti léttapasztalat bevonása és nyomában a mozgás, a változás iránti érdeklődés feltámadása, a nem egyetemes (a káosszal szembeállított) antik kozmoszból való kilépés tette lehetővé. A matematika, a geometria újkori fejlődését pedig jórészt a fizika és a kémia nyújtotta tapasztalatok ihlették. A személyes és nem evilági létigazság tapasztalatának kifejtése viszont azt ígéri, hogy az élet jelensége és az emberi jelenség, amely "titkát" a végső kérdéseket látóköréből kikapcsoló gondolkodás előtt nem volt hajlandó feltárni, megvilágíthatóvá válik, és az így megmutatkozó új tapasztalat révén a matematika, a geometria, a fizika, a kémia is új, korábban nem sejtett ismeretekkel gazdagodhat. Ezt a jövőendő tudományt nem a kultúratizsletelet elvesztő és a szellemi állásponttól lecsúszó, a tárgyát mágiává lefokozó polgár, az elmúlt korok tudósa fogja művelni, hanem az az igaz ember, a hagyományt szuverénen alkalmazó jövőendő tudós, akivé a tudomány bármely művelője válhat.

Mint az újkori tudományt általában, a körében alkalmazott kísérleti módszert is az emberközpontú szemlélet antik és bibliai változatának keveredése, illetve az előbbi elégtelensége miatt az utóbbi elvetése jellemzi. A kísérleti módszer kidolgozását és általános érvé-

nyűvé válását a transzcendens és egyetemes létegyeség bibliai tapasztalata tette lehetővé: mint tudjuk, a szemlélődését a kozmosz emberies rendjére korlátozó antik tudomány nem ismerte a kísérleti eljárást. A kísérletezés az antikvitásban sem szükségesnek, sem értelmesnek nem tűnt, hiszen a kozmosz jelenségeit spekulatívan áttekinthetőeknek vélték, a káoszban való rendteremtés pedig eleve fölöslegesnek mutatkozott. Az Ország eljövételének ígéretében élő, a civilizációt egyelőre nem a kultúra megszentelt testének gondoló, a személyes igazság teljes értékű érvényesülésére számítani még nem tudó keresztény kultúrán belül viszont a tudomány arra mutatott hajlandóságot, hogy az emberközpontúság követelményét megszegve, és a szellemi tapasztalás szempontjától eltekintve, a kísérleti eljárást — kétségtelen gyakorlati hasznán túl — a tudományos megismerés modelljévé emelje. Ez azzal járt, hogy a használható ismeretek szerzésére törekvő szemlélő mind a megismerésben való személyes részvételtől, mind a világ ontikus megalapozottságáról, Isten által teremtettségéről megfélemedezett, és az emberközpontúság metafizikai biztosítékainak fokozatos gyengülése, a megismerést szabályozó filozófiai evidenciák elmaradása következtében a kísérletek elgondolásának és végrehajtásának csak a technikai és gazdasági lehetőségek szabtak határt. Így állt elő századunkban az a képtelen helyzet, hogy a megismerés modelljének számító kísérletben megmagyarázhatatlan módon irracionális, szubjektív mozzanatok merültek fel, és hogy a gondolkodás ebbe kénytelen volt belenyugodni.

Nem kétséges, hogy a vezérelvét, szellemi-kulturális tájékozódási pontjait elvesztő modern tudomány az előállt kényszerhelyzetben túlerőlteti a kísérlet teljesítőképességét, világképét is kísérleti úton akarja kialakítani, a világegész mibenlétére is kísérleti úton akar rákérdezni, lásd például Einstein úgynevezett gondolati kísérleteit. A kísérlet azonban ezekre az értelmetlen kérdésekre nem adhat értelmes választ. A kísérleti eljárás ésszerű alkalmazásának határait a gondolkodás akkor lehet képes megtapasztalni, ha célját nem kizárólagosan az anyagi-fizikai hatóképesség elérésében, a dolgok feletti hatalom gyakorlásában látja, ha a létegésznek — a létezés magasabb szentjein világosabban megmutatkozó — ontikus értelméhez igazítottan teszi föl a kérdéseket az alacsonyabb szinteken, így a fizikában mint a legalacsonyabb szinten is. Tevékenysége akkor lehet értelmes, ha keresései közben a kutatót a természet rendje önmagáért is érdekli, ha a létezők összességét szemlélve a léttapasztaló emberről sem feledkezik meg, ha a dolgokon túl a rendet biztosító igazságra is kíváncsi, és ha annak érvényesülését nem megakadályozni, hanemi kiteljesíteni akarja.

A kísérleti módszer dinamikus világképet föltételez, a kísérletező ember változásokra vár, mozgásokat figyel meg. A kísérleti eljárásokhoz nem folyamodó antik gondolkodásjellemző módon rendkívül bizalmatlan volt a mozgások iránt. Az antik kozmosz mozdulatlan harmóniájával szemben a mozgás a káosz körébe tázott, s mint Zénon apóriáiból tudjuk, az ókori görögök értelmetlen és emiatt az elméleti vizsgálódásra méltatlan jelenségnek tartották. A dinamika törvényeinek kidolgozására csak a bibliai hagyományra alapozó keresztény gondolkodás vállalkozott, amely a kultúrtörténeti értelemteljesülés, az üdvörtörténet távlatába helyezkedve, világképét dinamikussá tette. Ámde a civilizáció világát még meg nem szentelő, egyelőre csak az Ország eljövételének reményében élő keresztény tudomány nem volt képes a mozgás könnyen káoszba hajló jelenségét hitelesen a személyes létigazsághoz kötni, s ezért bár a dinamika törvényeinek megalkotása közben a megismerőt az inspirálta, a szellemi tapasztalás mozzanatának metafizikai számbavétele híján a személytelen fizikai, természeti mozgásoktól nem sikerülhetett a nekik értelmet adó személyes, isteni igazsághoz eljutni. Einstein elméletében a keresztény tudomány által kialakított megoldásnak

a felemássága bosszulta meg magát, benne az az illúzió lepleződött le, hogy a lét dolgokon túli teljessége és a fizikai világ között személytelen, intellektuális eszközökkel is lehet kapcsolatot teremteni.

A fizikai változások és a lét változatlan, örök igazsága közötti összhang megtalálása vagy a személyes igazság föltétlen evilági érvényesítése azt igényli, hogy ne keressük minden esetleges fizikai jelenségben az isteni igazság személytelen, a mi személyes részvételünk nélkül is megvalósuló, s ezért kísérleti úton kimutatható tükröződését, azaz ne tekintsük költelességünknek a jelenségek technikai, gyakorlati érdekű struktúráinak fölfedését. Ilyen feladatokra csak gondosan mérlegelt humán szempontok alapján vállalkozzunk és vállalkozásaink humán jellegét mindig tartsuk szem előtt. A természete szerint féltelen fölfedezkedvet pedig annak kiderítésére fordítsuk, hogy a természeti mozgások milyen módon, milyen mértékben képesek átvenni a személyes létigazság általunk képviselt intencióit, hogy az így szerzett tapasztalatokból, az így tett fölfedezésekből kiindulva minél teljesebben átlássuk a lét szerkezetét, a teremtés rendjét, minél szilárdabban birtokoljuk létünk alapjait, és minél hitelesebben tájékozódjunk bennük.

Mint tudjuk, a kozmosz rendjében gondolkodó Arisztotelész a természetben négyfajta okot látott működni. A modern, technicizálódó és a rombolásra beállítódó, mert az egyetemes létegyeséget személytelen struktúrák szervezett káoszában tükröző tudomány közülük egyetlen, a ható okot volt hajlandó elismerni. A mai tudománynak Arisztotelésszel szemben abban kétségtelenül igaza van, hogy az ember, szabadságával visszaélve, képes lehet a dolgok rendjét megzavarni. Annál inkább, mert az emberi létezés harmóniája sem a természetből táplálkozik, nem a természet rendjén nyugszik, amint azt naivan Arisztotelész gondolta, hanem ellenkezőleg az Isten képére teremtett emberre vár, hogy a személyes létigazság tapasztalatára támaszkodva, a világrend betartásáról gondoskodjék. Teremthet tehát a természetet romboló ember olyan helyzetet, hogy a ható ok kizárólagosságára esküvő modern fizikának legyen igaza. De sem a fizikusnak, sem az embernek nem ez az érdeke, hanem az, hogy a ható ok mellett a célok, a formai ok és az anyagi ok jelentőségére is megtanítson, érvényesítésük alkalmas módzatait kidolgozza. Az Arisztotelész által fölvetett másik három ok igazságát a magát ható okká tevő emberrel szemben nehéz bizonyítani, de nem kétséges, hogy a létigazságot ebben a vonatkozásban mégis Arisztotelész fizikája közelíti meg hitelesebben, ezért az ember jól teszi, ha ebben hozzá igazodik.

NEM HANG ÉS FÜST A NÉV...

Franz Rosenzweig kultúrfilozófiájáról

"... a csoda nem történelem, a nép nem jogi tény, a vértanúság nem számtani példa és a szeretet nem szociális jelenség. Hanem Törvény és Tanítás — s bármelyikhez csak úgy vezet az út, ha tudjuk, hogy még csak a kezdeténél állunk, s minden lépést magunknak kell megtennünk."

(Franz Rosenzweig)

Századunk kiemelkedő gondolkodójának, a zsidó egzisztenciálfilozófia megteremtőjének, Franz Rosenzweignek az írásai között van egy, amely a többi közül talán a legközvetlenebbül foglalkozik a zsidósággal és a kereszténység kultúrtörténeti egymásrautaltságával. Címe: *A Biblia világtörténelmi jelentősége*. 1929-ben készült, röviddel a szerzőnek még ugyanebben az évben bekövetkező korai halála előtt. Bizonyos értelemben ezt az írást, amely a *Biblia* címszó egy részeként keletkezett az *Encyclopaedia Judaica* számára (ott tévesen *A Biblia és a világkultúra* címmel jelent meg), lehet a rosenzweigi életmű összegzésének tekinteni. Hiszen a probléma, amelyet oly plasztikusan világít meg, egész életén át a legfontosabb volt számára. Bármiről is írt, végső soron a zsidóság és a kereszténység összefüggéseit kutatta, értelmezte akkor is, ha látszólag olyan elvont, tisztán filozófiai problémákkal foglalkozott, mint *a világ, az ember és az Isten*, amint azt főművében, *A megváltás csillaga* című könyvében tette.

Ezt az enciklopédikus tudást átfogó, szigorúan megkonstruált könyvet is nem absztrakt-filozófiai, hanem személyes kultúrtörténeti eszme tartja egybe, amelynek az értelmében az abszolút igaz kettéhasadt módon, mint zsidóság és kereszténység van a világban, annak történetében, és mindkettőjük jelenléte abszolút nélkülözhetetlen is benne.

A zsidóság-kereszténység probléma Rosenzweig sorsának alakulásában is döntő szerepet játszott: közvetlenül a kereszténységre való áttérési szándéka előtt megtapasztalta saját zsidóságát, melyhez aztán haláláig hű maradt anélkül, hogy a kereszténységhez fűződő viszonyáról valaha is lemondott volna. És zsidóságának felfedezésével egyidejűleg — ahogyan erről maga Rosenzweig ír tanárához, Friedrich Meineckéhez címzett levelében — "egy (teljességgel habilitálható) történelemből egy (teljességgel habilitálhatatlan) filozófussá" vedlett, ha lehet azt, ami vele történt "ezekkel a nem megfelelő fogalmakkal" kifejezni.

Tudniillik Rosenzweig e folyamat tárgyi, személytelen, "tudományos" oldalát, azaz a történetész átváltozását filozófussá csupán kísérőjelenséggként értelmezi. A fordulat lényegét viszont abban látja, hogy a modern, Heidegger szavaival élve létfelejtő, illetve intellektualista, elidegenedett tudomány — legyen az akár történelem, akár filozófia — megszűnt számára "centrális jelentőségű" lenni. Megváltozott a megismeréshez való viszonyulása, ami azzal járt, hogy úgy határozott, az egyetemtől távol fogja tartani magát. "A megismerés már nem öncél a számomra. Szolgálatná vált. *Ember*ek szolgálatává, semmi esetre sem ... 'irányzatok' szolgálatává ... Ma már nem a tudományos kíváncsiság és az esztétikai anyagság az — kivált az utóbbi tartott egykor bűvkörében —, ami eltölt. Ma már csak ott kér-

dezek, ahol *engem* kérdeznek. Ahol *emberek* kérdeznek, nem tudósok, nem "tudomány", hiszen a tudásban is ott rejtőzik egy ember, egy kérdező, válaszra szoruló. Neki, az embernek kell válaszolni, nem a *tudománynak* a tudásban, nem ennek a kielégíthetetlen kíváncsi, csillapíthatatlanul falánk kísértetnek, aki azt, akit megszállva tart, addig emészti, míg ember voltából semmi sem marad. Ezt a kísértetet gyűlölöm, ahogy a többi kísértetet is. Az ő kérdései számomra nem kérdések. De az ember kérdései annál égetőbbé lettek számomra" — írja Rosenzweig ugyanebben a levélben.

Jól érti, hogy az a lényeges fordulat, amely szemléletében történt, a szembe fordulás az elidegenített és elidegenítő hatású modern tudománnyal szoros kapcsolatban áll "zsidóságával", a zsidó kultúrához tartozásával, amely mindig is idegennek érezte a civilizációt, amely emiatt nem hozott létre tudományt, és amely arra készítette, hogy önmagába, lényre "pinceboltozatának mélyére" ereszkedjen, és onnan, a személyiség titokzatos mélységeiből "kincseket" hozzon felszínre. Ezek a kincsek, ahogyan Rosenzweig írja, "az én kincseim voltak, a legsajátosabb birtokom, örökség, nem kölcsön". Ugyanakkor esetében nincs szó arról, hogy a zsidó kultúra intenciói hatására hátat fordítson a tudománynak általában, hogy a megismerést tiltott gyümölcsként kezelje. Csak arról, hogy a sorrendet szeretné megváltoztatni, és nem hajlandó többé azon az úton haladni, amely "végig valótlanságok között vezet", mert ezt az utat a pozitívan megragadható, személytelen "tehetség", az értelmetlen immanens "tudomány" uralma jellemzi. A megismerésnek viszont nem uralkodnia, hanem szolgálnia kell. "A megismerés mint szolgálat", — az az új szemlélet, amelynek a jegyében Rosenzweig további munkássága áll.

Itt talán azt a kérdést lehetne föltenni, hogy mennyire "zsidó" ez a szemlélet. A zsidóság és a kereszténység, "a zsinagóga" és "az egyház" szemléleti különbségére Rosenzweig már 1913-ban, keresztény barátjához, Rudolf Ehrenberghez írt levelében utalt. "A zsinagóga csak önmagát képes látni; nincs világtudata; ezért az egyház felé egyedül ezt mondhatja: mi már a célnál vagyunk, ti még úton vagytok. Az egyház így válaszol: igen, a célnál — ti vagytok az utolsók, mert ti vagytok a legmegátalkodottabbak, az *abszolút* megátalkodottak. Az egyház nem látja, *mi végett* áll az útjában az abszolút megátalkodottságnak egy világon belüli pontja (ez a "mi végett" az ő számára misztérium), csak tudja, hogy ez így van" — írja Rosenzweig, és már az a tény, hogy egyfelől látja, a világtudattal nem rendelkező zsinagóga nem foglalkozik azzal a világgal, amely a zsidó kultúrától mindig is különböző volt (hiszen nem a kiválasztottságeszme fogta egybe), másfelől hogy azt is látja, az egyház nem érti az úgynevezett zsidó megátalkodottság igazságát (hiszen zsidó szempontból nézve a civilizált világtól való elfordulás a kiválasztottságeszmehez való abszolút hűséget jelenti) — együttesen arról tanúskodik, Rosenzweig szemlélete túlmutat mind a vallásos zsidó, mind a vallásos keresztény szemléleten. De Rosenzweignek az az elképzelése, amely szerint a világi dolgokkal foglalkozó, a civilizatórikus, elidegenítő hatású célokat maga elé állító tudománynak szolgálnia kellene azt, ami az emberben emberi, személyes, és amit hagyománynak, azaz kultúrának kellene nevezni, nemcsak túlmutat a világtudattal nem rendelkező, a tudományt létre nem hozó "zsidó" szemléletén, hanem valami vele szoros kapcsolatban állót és mégis újat jelent, jelenthetett volna, ha Rosenzweig ezt a szolgálatot ontikusnak, örökkévalónak tartotta volna, illetve ha azt egészen világosan kimondta volna. Hiszen azzal, hogy a tudomány szolgálja a kultúrát, nemcsak a tudomány kerül a kultúra hatósugarába, "szentelődik" meg, de a kultúra is megszűnik hermetikusnak, csak a kiválasztottak kultúrájának lenni. Vagy más szavakkal: a zsinagóga egyszer majd fog világtudattal rendelkezni.

Ami ebben a vonatkozásban az egyházat illeti azt kell mondani, hogy elvben természetesen soha nem állította a tudományt, a civilizációt a kultúra fölé. Mégis vagy abban bízott, hogy a keresztény világon belül olyan helyzet nem állhat elő, amelyben a civilizáció elszakad a kultúrától (nyugat-európai illúzió), vagy ezzel a veszéllyel szembenézve sem tördött vele különösebben, hiszen a kultúra normáinak az érvényesítését eleve nem tartotta saját feladatának (keleti variáns). Az egyház tehát abban bízott, hogy a személytelen megismerés "megszentelődése", a személyes megértés hatósugarába kerülése és a kultúra kiszorításának megelőzése érdekében, nem kell tenni személyes erőfeszítést, másszóval nem értette, hogy a kultúrát személyesen képviselni, normáit személyesen érvényesíteni kell, amire mégsem minden keresztény, hanem közülük csak némelyek vállalkozhatnak, és hogy ez a vállalkozás őket kiválasztottakká teszi.

Igy a kiválasztottságesszme személyes képviselte végső soron az egyházon "kívül" maradt, és a zsinagóga lett az őrzője. Amikor viszont a helyzet megváltozik, ami az egyház nyelvén Krisztus második eljövételét jelenti, nemcsak a zsinagóga ismer majd magára a keresztény kultúrában, hanem a kereszténység is elismeri a zsidó álláspont jelentőségét, szerepét, belátja a zsidó kultúra rendeltetését.

Tehát abban a húszas években megfogalmazódott rosenzweigi tételben, amely szerint a tudománynak önként, szabadon szolgálnia kellene a kultúrát — hiszen az ilyen szolgálat nemcsak a kultúrát teszi az őt illető első helyre, ami megengedi a kultúrnormák életbeli érvényesítését, hanem magát a tudományt is fölemeli, neki értelmet ad — a zsidó és a keresztény szempont organikus összekapcsolásának a lehetőségét kell látni. Ez viszont azt jelenti, hogy a keresztény alapítású és a legújabkorig lényegében zárt európai kultúra — az utóbbi két évszázadban történt kérdéssé tételét követően — keresztény-zsidó kultúrává válik.

Rosenzweig szemlélete 1913-ban és 1920-ban lényeges eltéréseket mutat. Ahogyan erről a Rudolf Ehrenberghez írt levele tanúskodik, 1913-ban Rosenzweig úgy gondolta, hogy Krisztus, aki minden pogány számára az Atyához vezető utat jelenti, csak a világ végezetéig marad Úr: "Akkor azonban... ő is alávetetik az Atyának, aki — ekkor — minden lesz mindenben." Ezen a ponton, ahol Krisztus megszűnik Úr lenni, szűnik meg Izrael kiválasztottsága: ezen a napon veszíti el Isten azt a nevet, amelyen egyedül Izrael szólítja őt. Isten ekkor már nem az "ő Istene". Más szóval 1913-ban Rosenzweig Krisztusnak végső soron nem isteni szerepet tulajdonít, hiszen feladatát abban látta, hogy a többi népet — azokat, amelyek az Ószövetség tanúsága szerint Ábráhámban áldatnak még — Atyájához vezesse, ahhoz segítse, hogy Izrael népéhez hasonlóan kiválasztottá, arisztokratikussá váljanak, és ebben az értelemben "újjászülessenek". Ezután természetesen maga a kiválasztottságesszme is értelmét veszti, és a krisztusi szerepre sem lesz többé szükség. Rosenzweig még nem gondol arra, hogy az újjászületés, vagyis az üdvözülés *tételének* a kereszténységen belül más a jelentősége, hogy az ott csak annyit jelent, az ember nem rabja többé a pozitívan megragadható, személyiségétől elidegenedett világnak. De ez még nem azt jelenti, hogy egyben ennek a világnak az urává is válik. Hiszen a civilizációt teljes mértékben idegennek tartó zsidó kultúra számára ilyen, a kultúrát nem képviselő, nem arisztokratikus, de kétségtelenül kultúratisztelő, polgári álláspont egyszerűen nem létezik.

Ebből a szempontból Rosenzweig zsidó pozíción állt, amelynek szellemében a zsinagógának nemcsak az idők végezetéig tört pálcával és bekötött szemmel a világban való

minden munkálkodásról le kell mondania, hanem az idők vége után is "az élettől tisztán" kell majd magát tartania.

Ezzel magyarázható például az, hogy az egyház és a zsinagóga között a szerepeket úgy osztja el, hogy az egyháznak csak a jelent adja, a zsinagógának a jövőt: mert "az Egyház számára nem úgy, mint a Zsinagógának, a *jövőbe mélyedő* pillantás nem a hit erőforrása, hanem csak a remény célképe; hitének ereje őt arra szólítja, hogy maga köré pillantson, s szeretetének művét a *jelenben* cselekedje." E pozíció szellemében a kereszténységet csak és kimondottan a pogányok számára megfelelő útnak kell tekinteni, útnak a zsinagóga felé. Van tehát nagyon mély igazság abban az elismerésben, amelyet Rosenzweig barátjának, Ehrenbergnek tesz, és amely abban áll, hogy bár azt hitte, hogy a zsidóságot krisztianizálta, "valójában éppen megfordítva, a kereszténységet judaizálta".

A húszas években a helyzet megváltozik. 1919 és 1929 között Rosenzweig majdnem kizárólagosan a zsidó kultúra, a zsidó történelem szellemével foglalkozik, ezt a szellemet akarja a lehető legplasztikusabban bemutatni, intellektuálisan megvilágítani. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a szellem szó őshazája nem Athénban és nem is Rómában, hanem a zsidó közegben van. Isten szelleme, a Szentlélek fogalma fejezi ki, amit Isten ad prófétáinak. Megjegyzi, bár a *ruach* szó a görög *pneumához* vagy a latin *spiritushoz* hasonlóan itt is eredetileg a lélegzet fuvallatát jelenti, ám itt ez *isteni* fuvallat, és éppen mert személyes isteni fuvallat, eloldódik túlságosan érzéki jelentésétől. Ahogyan mondja "számtalan ember van, de csak egyetlen Isten, számtalan emberi szellem, de csak egyetlen isteni".

A *zsidó történelem szelleme és korszakai* című cikkében Rosenzweig arra vállalkozik, hogy mindenekelőtt a zsidó történelmet korszakolja. Két nagy korszakot különböztet meg: az egyiket a zsidó nép saját országában töltötte, a másikat a hetvenes év eseményeitől, Jeruzsálem rómaiak általi bevételétől kezdve, a szétszórásban, a száműzetésben és az idegen országokba, népekbe beilleszkedésben. De a korszakolás tulajdonképpen célja a zsidó kultúra sajátosságainak a megvilágítása. Szemben a többi néppel, amelyeknek kedvenc gondolata magukat az ősidőktől honosnak, "földből" születettnek gondolni, a zsidó nép, amelynek történelme azzal kezdődött, hogy Ábrahám isteni parancsra elhagyta szülőföldjét és azzal folytatódott, hogy utódai száműzöttek lettek Egyiptomban, országát mindig is csak isteni, hűbéri adományként és nem vitathatlan tulajdonként bírta. A zsidó történelem száműzetésből száműzetésbe tart a kezdet kezdete óta, a száműzetés szelleme, a földidegenség, a magasabb élet közdelmé a föld és az idő függőségeibe merülés ellen plántáltatott ebbe a történelembe.

A babiloni száműzetés után, amely alatt a zsidóság tiszta monoteizmusa valóságos népvallássá lett, a zsidó nép az immanens történelemben is valami mássá lett, mint a népek körös-körül. A Jeruzsálemi Szentély egy "papi ország" középpontja lett, amelynek határai rég nem estek egybe az ország határaival; a héber nyelv saját hazájában szent nyelvvé vált, olyanná, amely más élő nyelvektől eltérően nem halhat meg. "Ez a nyelv, — írja Rosenzweig — mely egy olyan istentisztelethez van kapcsolva, ami arra tart igényt, hogy örökké éljen, ezáltal kiemeltetett az idő életéből, visszautasítva a halandóság danaoszi ajándékát. S ahogyan a nyelv, úgy az az összes többi hatalom is, melyekben egy nép a maga időbeli életét éli, itt ki lett emelve az idő folyójából. Szokás és törvény... ahogy a nyelv, úgy lettek szokás és törvény is 'szentté': alapvetően nem változnak többé."

Így az idő elveszti hatalmát és a korszakhatárok is elhalványulnak. "Minden, amit a zsidó tesz, — írja Rosenzweig — számára nyomban kiszökken az idő feltételei közül, az örökkévalóságba." Példaképpen hozza a cionizmust, amely programja szerint a zsidókat

normális néppé akarja változtatni, olyanná mint a többi népek, de amely legjobb képviselőinél messiási vonásokat ölt. Megjegyzí, hogy a másik oldalon is, bármily büszke legyen a cionizmussal ellentétes asszimiláció arra, hogy semmi mást nem akar, mint a többihez hasonlóan derék állampolgárrá tenni a zsidókat, "végül mégsem elégszik meg a jó állampolgárokkal, és akarva-akaratlanul azt reméli, hogy küszködéséből végül mégis valami más támad, valami sokkal több: az ideális ember".

Rosenzweig nem nevezi meg azt a pozíciót, amely sokkal többet igényel és vár az embertől, mint hogy az immanens időben, a mintegy önmagában működő kultúra, civilizáció kultúratisztelő tagja, derék polgára legyen. De nyilvánvaló, e pozíciót arisztokratikusnak, a zsidó kultúrát viszont par excellence arisztokratikus eszmét hordozó kultúrának kellene nevezni, ahogyan ezt Rosenzweig is tulajdonképpen megállapítja, amikor azt állítja: ennek a népnek "a vérében van az ősöknek a követése, a prédikálás, igézés az idő közepette". A zsidó kultúra ezt az eszmét Izrael kiválasztottság-gondolatában fejezi ki. A zsidóságnál ez valóban központi gondolat és annyira magától értetődő, hogy a zsidó filozófusok például nem is tartják szükségesnek kimondani.

Azt kell mondani, hogy csak 1929-ben tér vissza Rosenzweig a keresztény kultúra kérdéseire és ezt *A Biblia világtörténelmi jelentősége* című cikkében teszi, amelyet azzal kezd, hogy kijelenti, a Biblia kivételes helyzetét valamilyen tartalmi minőségből kimutatni hiábavaló igyekezet, hiszen az kizárólag hatásában és sorsában ragadható meg. A népek közti szellemi összefüggésekről, az idegennek mint idegennek tudatos átplántálásáról, a "fordítástról" beszél. A görög Biblia keletkezésével kezd, s ezt a keletkezést egy olyan mozgalom kezdetének tartja, amely a zsidóságot közvetlenül ki akarta vinni a népek közé. E mozgalom tehát, abból a ki nem mondott feltételezésből indult ki, hogy minden népet végső soron arisztokratikus eszme tart egybe, hogy minden nép végső soron "kiválasztott", arisztokratikus eszmét hordozó néppé válhat. Ahogyan korábban kimutattuk, e tévedést Rosenzweig még 1913-ban is osztotta, a húszas években viszont még nem volt módja kialakuló, új pozícióját kellőképpen megalapozni, egyértelművé tenni. 1929-ben ez megtörténik. Rosenzweig elismeri, hogy e mozgalom azért bénult meg, mert nála erősebb mozgalom jött létre, amely számára "a zsidó Biblia ugyan a szüntelenül jelenvaló alapzat, ám mégis csupán az Ó-Szövetség volt".

Bár Rosenzweig különbséget akar tenni a zsidó Biblia közvetlen hatásai és az Újszövetséggel való összekapcsolódása által közvetített hatások közt, megjegyzí, hogy szigorú értelemben közvetlen hatásról nem igen lehet beszélni, mert a zsidó Bibliához fordulás általában az Újszövetségre tekintettel történt.

Amikor a zsidó Bibliáról, mint a kereszténység alapzatáról ír (közvetlen hatás), rámutat, hogy a keresztény egyház, állam, a keresztény gazdaság, társadalom nem volt megalapozható az Újszövetségből, minthogy az utóbbi a világot teljességgel a válságban, ítélet elé állítottan látja. A zsidó Biblia az, amely eleven és mély teremtettséggel hordképes *alapot* kínál egy a világban és a világon végzendő építkezéshez. Amikor viszont a sokkal fontosabbnak tartott, az Újszövetségen át kifejtett *közvetett hatásáról* beszél, kiemeli a kereszténységnek — amely nem arra van hivatva, hogy kiszorítsa az Ószövetséget, hanem arra, hogy "kiegészítse és fölébe emelkedjen", és amely Markionnal szemben nem volt hajlandó imádni a régi Szövetségtől idegen Istent — azt a képességét, hogy *szintézisre tudjon jutni a világgal*.

A szintézisek, amelyekről Rosenzweig beszél (anélkül, hogy kimutatná ezek miben-



létét), ahogyan mondja, feszültségektől nem mentesek. Maga a kereszténység ezeket a feszültségeket mint gyötrelmeket tapasztalja meg: ahogyan írja, mindig újból megkísérel menekülni az Ószövetség szűk és idegen voltából a filozófiai messzeségbe vagy a népies közelségbe. De ha ez valaha is teljes sikerre jutna, az a kereszténység végét jelentené. És vele együtt természetesen a Biblia világtörténelmi útjának végét is, a zsidó Bibliáét is. Ebben Rosenzweignek teljes mértékben igaza van. Ugyanakkor tárgyalásában a kereszténység általa felvázolt gyötrelmes helyzete mintegy normálisnak és örökkévalónak mutatkozik. Pedig már maga az a tény, hogy a kereszténység újra és újra menekülni kénytelen az Ószövetségtől, arra mutat, hogy az Ószövetség és az Újszövetség között igazi, organikus szintézis még nem jött létre.

Bár maga Rosenzweig mintegy megelégszik azzal a törékeny szintézissel, amely a zsidó Biblia és az Újszövetség között létre jött és csak arra vigyáz, attól akarja óvni a világot, hogy az egyensúly teljesen felboruljon, azt kell mondani, hogy éppen ő az, aki nagyon sokat tesz annak érdekében, hogy ez a nagyon is ingatag egyensúly erőssé, stabilá váljon. Hiszen nyilvánvaló, hogy az egyensúly instabilitása a megértésnek, a probléma intellektuális megvilágításának a hiányával szoros kapcsolatban áll: egyfelől a kereszténység bár alapzatául elfogadta a zsidó Bibliát, az Ószövetség és az Újszövetség egymáshoz való viszonyát, az egyiknek és a másiknak szerepét a szintézisben, az együttélésben nem tisztázta véglegesen, illetve inkább arra hajlott, hogy a zsidó Bibliát csak előfeltételként, a zsidó kultúra történetét végső soron túlhaladott, a kereszténység jelenbeli és jövőbeli életében, sorsában fontos szereppel nem rendelkező előtörténetként értelmezze. Mászóval, nem tulajdonított a zsidó kultúrának, a zsidó eszmének örökkévaló, azaz ontikus szerepet. Másfelől viszont a zsidóság a kereszténységet a legjobb esetben csak a "kiválasztottság" eléréséhez vezető útnak tekinti, ahhoz a tiszta arisztokratikus kultúrához vezető útnak, amilyen a zsidó kultúra volt és amely körülbelül a Makkabeusok koráig virágzott (utána válságba került, és ahogy tudjuk, a Templom lerombolása után felfüggesztődött). Vagyis a zsidóság nem látja, hogy a kultúratisztelő polgárnak a mentalitása, az a mentalitás, amelyet a keresztény kultúra első sorban kimunkálni igyekszik — ezzel mintegy megkeresztelve a civilizációt, amely a zsidó kultúra számára mindig is idegennek tűnt, olyannak, amelytől vagy el kellett zárkózni, vagy amely fölött később, amikor a zsidók szétszóródtak, hatalmat kellett szerezni, úgymond le kellett igázní — szintén ontikus jellegű, az arisztokratikus pozíció mellett és vele együtt szintén örökkévaló. (Megjegyezzük, hogy ezt maga a keresztény kultúra sem látja tisztán, és emiatt vagy túlságosan aszketikus, elutasító pozíciót foglal el a civilizáció egészével szemben, vagy fordítva a civilizációt a kultúrától való elszakíthatóságában is elfogadhatónak találja).

Rosenzweiget (egy hajszál választotta el attól, hogy kereszténnyé váljon. Igyekezete, hogy maga, a zsidók és a keresztények számára a zsidó kultúrát a leghitelesebben értelmezze, és intellektuálisan megvilágítsa azt, ami benne ontikus, ami nem mulandó és nem hagyható el, tehát arra irányul, hogy a kereszténység alapzata megszilárduljon, és az épület, amely rajta épül se ne szakadjon el tőle, se ne hasonuljon hozzá, hogy a keresztény kultúra sajátjának tekintse a zsidóság által megőrzött, a zsidó kultúrát valamikor szervező arisztokratikus eszmét anélkül, hogy feladná a civilizáció megszentelésének az igényét.

Azt kell mondani, hogy Rosenzweig e feladat felismeréséhez a zsidó kultúra felől közeledik, mintegy megérezve, hogy olyan idők jönnek, amikor a kereszténység alapzata megginoghat, hiszen különösen Németországban ekkoriban mindent, ami zsidó, eleve gya-

núsnak, ártalmasnak és végül kiírtandónak kezdtek minősíteni. De már a húszas évek végén mintegy napirendre tűzi a keresztény kultúra ontikusságának bemutatását, amikor a kereszténységről mint olyan mozgalomról kezd beszélni, amely arra hivatott, hogy az Ószövetséget "kiegészítse és fölébe emelkedjen". Ezt a feladatát ellátni magának Rosenzweignek nem adatott. Úgy néz ki, hogy az emberiségnek még nagyon sok mindent kellett ahhoz megtapasztalnia, megszenvednie, hogy a keresztény kultúra lényegét, rendeltetését megértse.

A KÁRPÁT-MEDENCE KULTÚRÁJA ÉS NÉPEI

A második világháború előidézte összeomlást, az ország többrendbeli megszállását, az ideológiák elszabadulását és a totális diktatúra csaknem félévszázados berendezkedését megelőzően régiók kulturális örökségét és szellemi teljesítőkéességét tekintve két elképzelés vetélkedett egymással. Egy konzervatív, a Trianon előtti állapotra utaló, amely a korábbi, feudális viszonyok által kialakított modellt mértékadónak tekintette, és a magyar kulturális fölényt meghirdette. Továbbá egy radikális, a népiek társadalmi-kulturális megújulást szorgalmazó reformprogramja vagy szellemi-kulturális forradalma, amely a — paraszti tömegek fölemelkedésének hatására meginduló — nemzeti polgárosodás sikerében bízva, Kelet-Közép-Európa hasonlóképpen polgárosodó népeinek társaságában, a kölcsönös megértés légkörében remélte a szellemi-kulturális problémák megvitatását, rendezését.

Nyugodtan mondható, hogy mára mindkét felfogás érvényét veszítette. A Kárpát-medence népeinek magyar kezdeményezésre és politikai vezetés alatt történő egyesítésének nemcsak reális esélye nincs (az a két világháború között sem volt), de ma már nincs is társadalmunknak olyan rétege, amely ezt a programot képviselje. Többé nem rejthetjük azonban magunk elől annak a várákozásnak az illuzórikusságát sem, hogy a minket körülvevő népek a maguk erejéből kultúratisztelő polgárok társadalmává szerveződnek, és ily módon magukat egyenrangú partnernek érezve kezdeményeznek párbeszédet velünk, fogadják el a közös dolgaink megvitatására tett ajánlatunkat. Nemcsak azért van így, mert e népek történelmi útjukon átmenetileg megrekedtek. A problémák, tudjuk, mélyebben gyökereznek, a polgárosodás távlatai sajnálatos módon esetünkben is tisztázatlanok, sőt Európa egésze sem a polgári értékek kiteljesítése, hanem a tömegtársadalommá válás irányába halad. A legsúlyosabb gondot az okozza, hogy a Kárpát-medence többi népeinél a szellemi-kulturális kérdések teljes mértékben bevonódnak a politikai küzdelmekbe, a tömegtársadalom manipulálásának, Trianon bármilyen áron való igazolásának eszközeivé süllyednek, és semmi remény, hogy a helyzet magától változzon.

Hogyan kell hát kultúránk jövőjéről gondolkodnunk? A kérdések milyen fölvetése szükséges ahhoz, hogy kultúránk közös ügye az itt élő népek hasznára valóban közügyggyé váljon? Úgy tűnik, a két, érvényét veszített elképzelés mindegyikének van olyan eleme, amely a továbbiakban hasznosítható, amely annak idején történelmi párhuzamukat indokolta. A konzervatív elképzelésben ilyen a kultúra oszthatatlanságának és föltétlenségének, "halhatatlanságának" gondolata. A Kárpát-medencét, a történelmi Magyarországot föl lehet politikailag osztani, ez a fölosztás lehet esetleg indokolt, sőt önmagában kulturális egysége sem szolgálhat hatékony érvként felosztása ellen. Ebből azonban nem következik, hogy a Kárpát-medence kulturális egysége megszűnt volna, sőt nem szűnik meg akkor sem, ha ad absurdum véve lakossága esetleg a jövőben etnikailag, nyelviileg kicserélődik, súlyos válságokat előidézve, és az itt élő embereknek kegyetlen megpróbáltatásokat okozva. Ahogy a babiloni fogság idején a zsidóság elvesztette nyelvét, és az idők folyamán jórészt etnikailag is kicserélődött, kultúráját azonban megőrizte, Európának a keresztény-zsidó hagyományon alapuló, a transzcendens igazság tapasztalatát személyesen képviselő kultúrái is — az etnikai-nyelvi változások ellenére — halhatatlanok.

A magyarságnak a Kárpát-medencén belüli múltbeli vezetőszeropét értelmetlen a török vagy az orosz megszállás analógiájára felfognunk, amint arra a szomszéd népek nemzeti ideológiája ma is hajlamos. A történelmi Magyarországot nem lehet a Habsburg-birodalomhoz hasonló politikai, civilizációs képződménnyé sem redukálni, amint azt a radikális polgári körök kulturális nihilizmusa sugallja. Ha viszont — mint teljes mértékben indokolt — elismerjük az egykori magyar birodalom kulturális jellegét is, akkor tudomásul kell vennünk: amíg Európa lesz, a Kárpát-medence mindig kulturális egység marad, ahogy Németország és Itália is az volt félélévezredes vagy ezeréves földarabolttsága idején. Nem függ ez attól, hogy fölismerik és elfogadják-e az itt élő népek létük szellemi alapjait, vagy saját kárukra rombolják azokat, menekülnek önmaguk elől, húzódoznak az önmagukkal való szembenézéstől.

A másik, a polgárosodás folyamatát a parasztság fölemelése révén meggyorsítani igyekvő elképzelésből a Kárpát-medence népeinek szellemi önrendelkezését szorgalmazó elv hasznosítható, nevezetesen hogy mindegyiküknek önállóan kell fölismernie és elfogadnia részesedését az egységes kultúrából. Ez az elv azonban föltételezi, hogy egységes és oszthatatlan kultúránkat, amelyet ugyan történelmileg a magyarság kezdeményezett, amelynek meghatározó kultúrtörténeti ösztönzései a magyarságtól származnak, nem indokolt minden további nélkül magyarnak mondani, és a magyar etnikum magyar nyelvű szellemi örökségével azonosítani. Következésképp ez a kultúra pusztán a mi szempontunkból, kizárólag a magyar társadalom hajlamaát szem előtt tartva nem képviselhető, és a Kárpát-medence más népeinek szellemi teljesítményei nélkül, az összekötő szálak kibogozásának elmaradása esetén mi sem érthetjük igazán magunkat. Jelenti mindez továbbá azt is, hogy egy jövőbeli szellemi újjászületés érdekében a kultúra kérdéseit meg kell tanulnunk a polgári korban megszokottá vált nyelvi, etnikai, politikai keretektől kiemelni, szellemi hazánkat olyan magasan keresni, amilyen magaslatokra kérdései ténylegesen elvezetnek.

Kultúránk végső indítékai olyan magasságban (vagy olyan mélységben) erednek, ahova nem hatnak el a mindennapi élet világunkat megosztó, szakadatlan félelemben tartó érdekei. Ebben a magasságban vagy mélységben mégsem a lélek, a kedély felelőtlen olímposzi derűje, de nem is a sötét, irracionális hajlamok önkénye uralkodik, hanem a lét eleve adott és a kultúrtörténet folyamán megtapasztalható igazsága. A létről, a kultúráról megfelelő közhiedelemmel ellentétben tehát nincs semmiféle, személyünktől független, tárgyi akadálya ezen indítékok felfogásának és szellemi közvetítésének. Az erre való képtelenségünkért az emberi létezés bármely állapotában és szakaszában mi magunk vagyunk felelősek. De a kultúrában megtapasztalható igazság ontikus jellegéből az is következik, hogy eleve adottsága, föltétlensége és halhatatlansága ellenére érvényesítését objektív törvényszerűségektől nem várhatjuk, személytelen mechanizmusokra nem bízhatjuk, nekünk magunknak kell személyesen, egyedül az igazság erejében bízva, képviselőténak terhet viselnünk. Bár kultúránk ontikus igazságai mindenkire szólnak, és ideális esetben többé-kevésbé a kultúrközösség minden tagját áthatják, közvetítésük és képviselőtük — személyes jellegéből, illetve a személyesség létben gyökerezettségéből következően — mégis kevesek dolga. Sajátosan értelmiségi feladat, a közösség olyan tagjaié, akik az igazság iránti szeretetből nem feledkeznek bele az élet hétköznapijaiba.

Nincs tehát semmiféle akadálya, hogy a Kárpát-medence népeinek kulturális közösségét meglírdessük, és semmilyen ésszerű oka, hogy az itt élő népek szellemi-kulturális egységének hangoztatásával várjunk, alkalmasabb időre halasszuk. Az ideológiák poklában

gyötrődésre kárhoztatott, a kultúrát nem tisztelő polgár, aki a létről, az igazságról nem tud, és nem akar tudni — tekintet nélkül etnikai hovatartozására, határainkon innen és túl — ebben a programban úgyszemint mindig gyanús ideológiai trükköt fog látni. Üdvözlöni a gyakorlat útvesztőjében tévelygő kultúratisztelő polgár sem fogja, aki szeretne mindent előre kiszámítani, s aki a személyes képviselőt föltétlenségét nem ismeri. Neki szellemi-kulturális kérdésekben — a helyzet tarthatatlansága ellenére —, mint a libák pusztulása miatt sajnálkozó rabbinak, még számtalan hasznos és bölcs tanácsa volna. E program meghirdetése viszont megalapozhatja vagy megerősítheti annak az értelmiséginek a helyzetét, akit a polgári pragmatizmus már jó ideje nem enged szóhoz jutni, s akinek nyomasztó szerepeza vara miatt ebek harmincadjára került térségünkben a kultúra, a szellem és a lélek.

Az értelmiség egymagában, minél inkább az, aminek lennie kell: minél arisztokratikusabb, szellemibb, minél inkább a létnek az élet mozgalmas körein túli kérdéseire támaszkodik, annál kevésbé lehet képes arra, hogy világunkat megváltoztassa, dolgaink alakulásának új irányt adjon. A maga sajátos eszközeivel nem fogja kultúránk általa megtapasztalt egységét érvényesíteni. Határozott föllépése, szerepének világos körvonalazása azonban biztosítéka lehet annak, hogy e szellemi-kulturális egység számbavétele meginduljon, e kérdések pragmatikus polgári bojkottja megtörjön, és az igazság esélyt kapjon erejének megmutatására, a lelkek lassú, de biztos meghódítására. A Kárpát-medence más, minket körülvevő népeinek kulturális önmeghatározását hiú remény polgárosodásuk eredményeként várni. Alaptalan föltételeznünk, hogy a kultúratisztelő polgári mentalitás a kultúrát nem tisztelő mentalitással szemben a kultúra ontikusigazságainak értelmiségi számbavétele nélkül diadalmaszkodhat. Azt sem várhatjuk, hogy e kulturális azonosságuk súlyos válságát megélő népek maguk kezdeményezzék a kulturális egység tapasztalatán nyugvó arisztokratikus-értelmiségi álláspont kialakítását. Arra azonban — az irántuk érzett jogos tisztelettől indítva is — számíthatunk, hogy a kulturális önrendelkezés igénye eleven bennük, hogy egy ilyen szellemi együttműködésben legalábbis egyes kiváló képviselőik révén partnerekké tudnak válni, és hozzánk hasonlóan képesek önálló értelmiségi álláspont kialakítására. Elmaradása ugyanis nyelvi-etnikai különbözőségük szellemi-kulturális alapjainak feladását jelentené.

Minden kultúra a polgár civilizációs tevékenységének körén túli létben gyökerezik. A Kárpát-medence népeinek kultúráját csak az különbözteti meg Európa más kultúráitól, hogy egészének ontikus jellege közvetlenül megmutatkozik, és polgári, civilizációs alapon nincs mód egységének kimutatására, ez az egység csak arisztokratikus-értelmiségi álláspont-ról tapasztalható meg. Térségünkben nem azért él ma, az ezeréves magyar vezetés ellenére a népeit egyetlen nemzetté egybeolvasztó Franciaországgal vagy Nagy-Britanniával szemben legalább hat, a kulturális önmeghatározás igényét tápláló nép, mert a magyarság nem volt képes kellő "demográfiai nyomást" gyakorolni a birodalom népeire, mert a kedvezőtlen történelmi adottságok miatt nem tudott civilizációs egységesítő erőként föllépni, vagy mert a polgárosodás időszerű feladatát feudális hajlamainak kóros eluralkodása miatt elmulasztotta. A magyarság a sürgető gyakorlati kényszerek ellenében, kultúrtörténeti rendeltetésének magasabb sugallataira hallgatva, azt tette, amit egyébként tennie kellett: a szellemi célok elsőbbsége, a létigazság mindenekfölöttisége nevében tragikus tudattal a nehezebben járható utat választotta. Mondhatja valaki, hogy legújabb kori megpróbáltatásainknak ez volt az oka (ha nem képes úgy fogalmazni, hogy szenvedéseinket Isten mérte ránk), de érdemes tudnunk és világosan belátnunk, hogy egyben ez jövőendő önmagunkra találásunk záloga.

Helyzetünk — a miénk és az övék egyaránt — a kultúra hagyományos intézményes biztosítékait lebontó és támogatását a polgár személyes hajlamainak körébe utaló legújabb korban nem irigylésre méltó. Ami térségünkben szilárd és megbízható volt, ami népeink együttélésének alkalmas keretétül szolgált, és a kor színvonalán — a jog, az igazságosság, az alapvető lelki-szellemi célok tiszteltét ébren tartva — a létük szellemi alapjait elismerő embereket viszonyaik elfogadására, lehetőségeik megbecsülésére ösztönözte, az egyszerre elégtelennek, tarthatatlannak mutatkozott. Rajtunk, magyarokon a korábbi, időnként talán túlzott elégedettség helyében teljes lelki és szellemi zűrzavar uralkodott el. Egyszerre éreztük azt, hogy eleve mindent rosszul tettünk, hogy ezer éven át becsaptuk a világot és magunkat, hogy gonosz rabtartók voltunk, és azt is, hogy nem voltunk eléggé azok, a hatalmunkba került népeket nem tudtuk kellőképpen megtörni. De furcsa módon arra is gondoltunk, hogy történelmi feladatunk ellátásának jutalmaként mindenki elárult minket, aztán ismét arra, hogy még mindig nem vagyunk képesek elég reálisan, elég korszerűen gondolkodni, hisz ma már a bolond is tudja, mindig az erősebbnek van igaza, aki bírja, marja, és tudomásul kell végre vennünk, gyengéknek bizonyultunk.

Nem jártak jobban máig tartó illúzióik és a mi kiábrándult, önkritikus, az ő sikereikre utaló megállapításaink ellenére a Kárpát-medence többi, politikai önrendelkezéshez jutó és azóta egyfolytában a nemzetállam alkotásának lázában égő népei sem. Az ajándék, amit az istenektől kaptak, végeredményben haszontalannak vagy éppen ártó erőket rájuk szabadító Pandora szelencéjének bizonyult. Mit érnek a nemzetközi jogi biztosítékok, az így kapott politikai hatalom, ha a művelt társadalom rendje, az egyén életét kellemessé, hasznossá, értelmessé tevő polgárosodás (amelyhez e jogi és politikai kereteket eredetileg szabták) nem alakul ki, ha a szerencsés ember nevetséges módon pompás zsákmányának áldozatává válik, mert megtartása minden energiáját fölemésztí. De mit is tehetnének, ha az a civilizációs értelmében haladottabb Európa, amelynek példája és politikai közreműködése az idők szavának engedelmeskedve a nálunk kialakult viszonyokat megbontotta, nem tudott polgárosodásunk alkalmas modelljéül szolgálni, s ha jelenlegi helyzetükben, a kulturális gyökerek szenvedélyes és esztelen tagadásának állapotában megtalálására e népek még kevésbé képesek, mint korábban voltak? Hogyan találhatnának magukra, hogyan kerülhetnének a szellemi-kulturális alkotás áldott állapotába, ha közvetlen hatalmi érdekekből sem a Kárpát-medencén belüli néprészek kulturális kötődését nem tudják elismerni, sem az azon túli néprészek más jellegű hagyományainak józan, hiteles fölmérésére nem vállalkoznak?

A Kárpát-medence felosztása időben egybeesett a bolsevikok hatalomra jutásával, és mint ismert, egy negyed századdal később térségünk is a kommunista világrend részévé vált. Ma pedig az utóbbi megdőlésével egyszerre viaskodunk azzal a kulturális romlással, amelyet mind Trianon, mind a kommunista berendezkedés vont maga után. A két történés időbeli egybeesését aligha tekinthetjük véletlennek, mind ebben, mind abban azok az egyelőre kellőképpen számba nem vett nehézségek tükröződnek, amelyekkel Kelet-Európa polgárosodása jár. Ahogyan a kommunista ideológiától feltüzelt proletár a polgári rendbe való harmonikus beilleszkedésének elmaradását megbosszulva szembefordul az általa gyűlöltté vált renddel, és addig nem nyugodhat, amíg minden társát egyesítve az egész világon meg nem dönti, a körülöttünk élő és a közös kultúrából való részesedésüket nem értő, nem találó népek annak ellenére ellenségesen állnak szemben velünk, hogy sérelmeiket orvosolták, hogy hatalomba kerültek. Ki tudja miért, képtelenek elhinni az előállt helyzet véglegességét, átérezni hatalmuk jogosságát. Ha kulturális kötődéseiket nem sikerül tisztázniuk, amíg

egyetlen magyar lesz a Kárpát-medencében, amíg valami is emlékeztet itt az elmúlt ezer évre, vagy amíg ők maguk egyáltalán képesek lesznek emlékezni, nyugalmaikat nem találják.

Nem akarjuk a tényleges helyzetet megszépítve azt állítani, hogy a magyar társadalom a kommunista múlt örökségétől mentes volna, hogy népünk emelkedett arisztokratikus lelkiülettel vagy a kultúratisztelő polgár szellemi védettségében szemlélné kultúránk többi örökösének méltatlan kultúraellenes, a proletár beállítottságára emlékeztető háborgását. Nálunk azonban ismert történeti okokból a kommunizmus kozmopolita, internacionalista változata a kultúratagadás hatékonyabb módjának bizonyult, és a jelszavak eltérése ellenére a gyakorlatban nagyon is képes a környező országok nemzeti kommunizmusával együttműködni. Ez a jelenbeli helyzetet fenntartó és a kibontakozás reményét kizáró együttműködés természetesen sehova nem vezet, arra azonban jó, hogy a maga fonák módján bizonyítsa kulturális összetartozásunkat, ügyeink egymásról megelégedező, nemzeti megoldásának lehetetlenségét. A társadalmainkat megbénító posztkommunista beállítottság, a benne kifejeződő egyetemes kulturális romlás kifejezi, hogy politikai, gazdasági gyengeségünk ellenére a környező népekért érzett szellemi-kulturális felelősség elől nem térhetünk ki. Mindennapi gondjaink érzékletesen tanúsítják, hogy az Isten által rendelt kötelességünk.

Nem előzmények nélküli dolgaink ilyen jellegű alakítása. Térségünk és benne népünk kétszáz évvel ezelőtt is szellemi-kulturális alapon látott hozzá helyzetének újraálmódolásához, a politikai, majd a gazdasági megújulás a szellemi-kulturális emelkedést akkor is nagy késéssel követte. Az elmúlt kétszáz évben azonban az arisztokratikus értelmiségi — ahogy a Bibliára utalva Goethe mondja: az igaz ember — által kezdeményezett megújulás a szerepek világos megkülönböztetése, élet és lét problémáinak elválasztása híján összemósódott a gazdasági-politikai reform civilizációs feladatával. Az arisztokratikus értelmiségi által teremtett szellemi javakat a jó szándékú és tanulékony polgár fokozatosan kisajátította, és így a polgári átalakulás ideológiájává váltak. Bármily örömdetesnek látszott az emancipáció mámorító légkörében a szellemi javak kelendősége, létünk szellemi alapjainak kultúrtörténeti számbavétele, lét és élet, értelmiségi és polgár, kultúra és civilizáció tökéletes megkülönböztetése híján csak Közép-Európa nyugati felén, Német- és Olaszországban hozott kielégítő eredményt. Térségünk előtt az a feladat áll, hogy az európai gondolkodásnak új formát adva, a problémák hiteles értelmezéséről gondoskodva, biztosítsa civilizációs nehézségei leküzdésének szellemi föltételeit. A kulturális megújulás meghirdetésében nem kell a magyar birodalmi törekvések trójai falovát látni. Ha valakik valami okból a kulturális és civilizációs célokat mégis össze akarnák kapcsolni, másodszor is a jelenbeli, egyik nép számára sem kívánatos helyzetet idéznék elő.

Arisztokratikus és polgári szempont világos megkülönböztetése, a Goethe által kezdeményezett program kivitelezése, a szellem, a kultúra kérdéseinek ontikus alapra helyezése szükséges ahhoz, hogy a lét szempontja iránt fogékony középkori gondolkodásra emlékeztetően a különböző nyelvű alkotásokat egyetlen kultúra megnyilvánulásainak tekintsük. Ilyen ontikus szemléletet igényel az is, hogy az egymás iránt ellenséges nemzeti ideológiákat magukba fogadó és a kultúrközösség gondolatát elvető művekben, életművekben közös kultúránk teljesítményeit lássuk. Amíg ugyanis a kultúra letéteményesének, a szellemi erőfeszítések forrásának a kötődéseit belátni képtelen polgár érzületét véljük, amíg a szellem és a kultúra problémáit a szubjektivitás mindent viszonylagossá és kétértelművé tevő közegébe utaljuk, legfeljebb a különbségek, az ellentétek türelmes elviselésének polgári erényét, az una-

lomig emlegetett toleranciát gyakorolhatjuk. Egymást értelmező egységük belátásához, világunk megszilárdításához, életünk biztos szellemi alapjainak megtalálásához és fölmutatásához azonban nem juthatuk el.

Pedig éppen erre van szükségünk, az európai kultúrtörténet hagyományai és távlatai éppen ilyen megoldás kezdeményezését sugallják. Ha jelenleg a dolgok mégsem a kívánt irányba mennek, az azt bizonyítja, hogy hiba e megoldás kimunkálása közben az élet szintjén megragadnunk. Ellenérvei csak a kényelmességnek és a gyakorlatias érdekeket bálványozó ideologikus elfogultságnak lehetnek, ezek viszont a kultúrtörténet során mindig gyengébbnek bizonyultak az igazsággal szemben. El kell ismerni ugyan, hogy a kényelmesség és az ideológiai elfogultság ma példátlan mértékben radikalizálódott. Ezen azonban nem csodálkozunk, ha szem előtt tartjuk, hogy napjainkban létünk szellemi alapjainak elemző kimutatása vált időszerűvé, s hogy e feladat megoldását követően, az ideológiák játékerét felszámolva, az igazság életheli érvényesülése a közvetlen személyes belátás hatósugarába kerül. Tehet-e mást Kelet-Közép-Európa, mint ami gondjai oldását ígéri, és ami a kultúrtörténet rendjében elodázhatatlan feladata? És tehetünk-e mást itt a Kárpát-medencében mi, magyarok, nem múltbeli birodalmunk helyreállítása, hanem az igazság, az Ország eljövetele és a gonoszságig fokozódó ideológiai hajszák táptalajának megszüntetése érdekében?

AZ EURÓPAI KULTÚRA IDŐSZERŰ KÉRDÉSEI

Az írás a baszk szeparatista mozgalmak nem tartoznak azon jelenségek közé, amelyek a földrész nyugalmáról gondoskodni hivatott politikusok, tisztségviselők számára a legtöbb gondot okozzák. A titkos szervezkedés, a merényletek végtelennek tűnő sora bizonyára megkeseríti számos brit és spanyol hivatal életét, és időről időre a kormányoknak is szembe kell nézniük a kellemetlen üggyel. Nincs szó azonban arról, hogy mindez az állam létét fenyegetné, vagy a közhangulatra kimutathatóan rányomná bélyegét. Az emberek — szinte azt mondhatjuk, helyesen — megtanulnak együtt élni azzal a problémával, amelyet nem tudnak megoldani, s amelynek kezelésében nem érzik magukat illetékesnek.

Pedig az európai berendezkedés apró szépséghibájában, ha alaposabban megfigyeljük, és ha fogadtatását elemezzük, van valami nyugtalanító: kultúránkban egészen szokatlanul és teljesen elfogadhatatlanul kapcsolódik össze az erőszakot alkalmazó embereknek a gyakorlatias érdekektől, a megtévesztő ideológiáktól mentessége és az előbbivel meghökkenítő ellentétben álló szellemi üressége, nyomora. Sem az írek katolikus hitét, sem a két kis nép önrendelkezési igényét nem tekinthetjük abban az értelemben ideologikusnak, ahogy az volt a hatvanas évek szélsőbaloldali diákmozgalma, amely a kapitalizmus és egyben a demokrácia erőszakos megdöntésére szólított fel, vagy ahogy magukat és másokat megtévesztő ideológiákat gyártva, törekedtek valami hasonlóra a német nemzetiszocialisták, az olasz fasiszták és az orosz kommunisták, a bolsevikok. A hagyomány — a kultúra és a vallás — megélésének, kifejezésének és a maga körén belüli érvényesítésének a vágya önmagában nem ideologikus. Az sem mondható, hogy e törekvések mögött egyéb elhallgatott szempontok, érdekek állnának. Kinek miféle ésszerű, valóságos érdeke is lehet ma, az ideológiák látványos leleplezése idején egy olyan küzdelem támogatása, tiltakozó kedv szítása, amilyen a baszkoké és az íreké? Hiszen éppen idealitásuk miatt sosem jutnak úgymond hatalomhoz, önrendelkezésük esetleges kivívása esetén sem lesz hatalmuk számottevő. A szellemi ürességet, az eszmék hiányát pedig a nyílt és nyers erőszak jelzi, amelyet nemcsak az ideológiák hazug köde nem fed el, de a romantikus lázadás — bár démonikus, de mégis szellemi — fényköre sem enyhít. Az írás a baszk terroristák felháborodásuk végletessége, elszántságuk föltétlensége ellenére (mondjuk az egykori olasz carbonari mozgalomtól eltérően) pusztán másságukon, nyelvük, etnikai sajátosságuk, vallásuk eltérésén túl semmit, tehát semmi meggyőzőt nem tudnak mondani arról, miért kell az angol protestánsoktól elkülönülniük, vagy a spanyol államból kiválniuk. Senki nem tudja, mi az a szellemi mozzanat, amely különállásuknak értelmet adhat.

Az írás a baszk terroristák nem sokan vannak, talán csak néhány tucat, esetleg néhány száz ember. Föltehetően még a szeparatista mozgalom sem azonosítható a terrorizmussal, és az ír vagy a baszk nép különösen nem. Dehát az írek és a baszkok összességükben sinesenek sokan, és ha az említett aggasztó jelenség csak őket jellemzi, elhamarkodott azt európai jelentőségűnek mondani. Egy szellemi probléma súlyosságát azonban nem az jelzi, hogy gyakorlati következményei mennyire mutatkoznak meg az életben, hanem hogy képesek-e az emberek miénlétét világosan fölismerni, és hajlandóak-e magukat tőle elhatárolni, illetve igyekeznek-e megoldásáról gondoskodni. Meg kell mondani, nincs tudomásunk arról, hogy eddig bárki az itt szóba hozott jelenséget leírta volna. Sőt a helyzet az, hogy mai gon-

dolgozásunk általában képtelen a szellemi problémák megragadására. Egész világunkat az a mélyen gyökerező kétség hatja át, hogy van-e szellemi-kulturális probléma, értelmes-e ilyenről beszélni.

Nyilvánvalóan nem szellemi kérdésnek tekintik az ír és a baszk földalatti szervezeteinek létét azok a rendfenntartó szervek, amelyek felszámolásukra, kézben tartásukra törekednek, vagy azok a politikusok, akik a kedélyek csillapítása céljából alkukat kötnek. Nem ismeri föl továbbá föllépésük szellemi-kulturális okait az elvilágiasodott, kozmopolita gondolkodás, amely — nem alaptalanul — e csoportok vallási, etnikai türelmetlenségéről beszél, és amely a jelenséget — felszínesen — a vallási és nemzeti hovatartozáshoz való ragaszkodás velejárójának vélt elvakultsággal magyarázza. Nem látja be azonban a probléma szellemi (vallási, kulturális) jellegét az egyházi gondolkodás sem, amely ugyan joggal utasítja el benne a gyűlölködést, a rendbontást, az emberéletek kioltását, de amely szellemi eltévelyedéseket csupán következményeiben, erkölcsi szinten bírálja. Pedig ha Európában senki nem veszi észre, teszi szövé, mennyire tarthatatlan kultúránkban az ideális törekvések szellemi fedezet nélkül maradása, akkor többé-kevésbé mindenki az ír és a baszk terroristákhoz hasonló szellemi állapotban van, a szellemi nyomorúság a földrész minden lakóját gyötri. Csak esetleges okoktól, a körülményektől függ, ki von le ebből az állapotból gyakorlati következtetéseket és ki nem. Végső soron tehát képmutatás lelkileg és szellemileg elhatárolnunk magunkat olyan emberektől, akiknek útját nem hitünk ereje vagy szellemünk emelkedettsége révén, hanem nevetséges véletlenek miatt vagy éppen az ideális célok megtagadása árán kerüljük el, akiknek elemi spirituális problémáira csak erkölcsi közhelyekkel, kétértelmű liberális formulákkal és a hatalom foganatosította rendszabályokkal vagyunk képesek válaszolni.

Korunk jelenségeinek szemlélete közben az emlékezet mélyéről egy múlt századi regényhősnek és alkotójának, Raszkolnyikovnak meg Dosztojevszkijnek az alakja merül föl. A lázadó fiatalember is úgy gondolta, hogy az igazság nevében embert kell ölnie, áthághatja a törvényt. Dosztojevszkijt egy életre szólóan megrendítette az, a számára be nem látható rejtély, miképp kerülhetett szembe egymással az emberiség sorsán gondolkodó szellemi ember igazsága és az isteni törvény. A kiváló író lelki nyugalmit abban vélte megtalálni, hogy korunk bajainak az istentagadás a forrása, és a csődbe jutott újkori humanizmus képviselőjének a filozófia és az Isten, a szellem és a lélek ellentétében az Istent, a lelket kell választania a filozófiával, a szellemmel szemben. Dosztojevszkij dilemmája és az általa kidolgozott megoldás azonban csupán a probléma egyik felének bizonyult. Mára világossá vált, hogy a hallhatatlan műalkotások szerzője magántöprengései során hiú reményekkel áltatta magát: a modern embert az sem menti meg, ha szellemi törekvéseiről lemondva, az Istenbe, a lélekbe kapaszkodik. Hite, személyisége ez esetben is csorbul, ekkor is elvétí az igazságot. Hiszen az ír és baszk terroristák, mintha Dosztojevszkij tanácsát megfogadták volna, rendkívül szerények, nem akarják a világot megváltani, lemondtak a szellem gögös célkitűzéseiről. Lelki szegénységükben egyedül arra vágnak, hogy a maguk földjén hékében lehessenek, hogy lelkük istenének élhessenek, és lám ez az Isten, látszólag a keresztények Istene, azt súgja nekik, hogy pokolgépeket gyártsanak, védtelen és ártatlan embereket öljenek meg.

Van azonban a regényben egy mozzanat, amely a probléma átfordulásának, huszadik századi kiszélesedésének lehetőségét előre jelzi. Az igazság személyes képviselőjére reménytelenül vágyó hős, méltatlannak tűnő helyzete ellen lázadva, többször mondja, nem akar remegő teremtmény lenni. Nagy emberré, felelős személlyé válását viszont terrorista

vállalkozásától hiába várja, éppen az fokozza le egy zsarnoki akarat bábjává. Miközben szabadságát oktanulnival féltné, a szeretet személyes Istenét megtagadja, olyan istennek adja oda magát, aki kíméletlenül leigázza. Ami a múlt századi orosz regényben csupán nem kívánatos lehetőség, s amit a hősnak ott sikerül elkerülnie, az jelenünkben befejezett ténynek látszik, mintha az ír, a baszk terroristák és bírálói számára többé nem is lenne probléma. Raszkolnyikov kétségbeesetten küzd az újkori humanizmus válságba jutott programjának megmentéséért, és magán a hallgatásba burkolózó Istenen kéri számon, Dosztojevszkij pedig a regény megalkotása révén e humanizmus egyik legkiválóbb képviselőjévé válik. Korunk terroristái viszont vállalják remegő teremtmény voltukat, nem akarnak mások lenni, s ami a legkülönösebb, a mai Európa a meglehetősen szempontváltáson nem csodálkozik. Belenyugszik a személyes Isten rideg, süket hallgatásába, tudomásul veszi, hogy istenfélő felebarátai azt a föltétlen odaadás zsarnoki parancsaként értelmezik.

Amikor a személyes felelősség vállalására igényt tartó regényhős borzadva utasítja el a személytelen parancsok végrehajtójává süllyedés lehetőségét, a teremtés Isten képére formált koronájának szálnalmas kreatúrává történő lefokozását, megkísérti az a gondolat, hogy jobb híján Allah prófétájává, Mohameddè váljon. Olyan "nagy emberré", aki azáltal mentesül az Istennek való föltétlen alávetettség e világi következményei, a zsarnoki hatalomnak kiszolgáltatottság állapota alól, hogy ő mozgósítja az igazhítlőket Isten akaratának végrehajtására. A regény szövege tehát jelzi, hogy a legújabb kor szellemi válsága a bibliai hagyomány jegyében álló Európát az iszlám közelébe sodorta, és földrészünk lakóinak most tisztázniuk kell viszonyukat elhez a hozzájuk kétségtelenül sokban közel álló kultúrához. És valóban, az igazhítlő muzulmánok szellemi rokonaira, kulturális hasonmásaira ismerhetünk azokban az ír és baszk terroristákban, akik halhatatlan lelkük legtisztább készletére, istenfélelmükre, hazaszeretetükre hallgatva, de ugyanakkor az igazság személyes tapasztalatától, a szellem napvilágától való megfosztottságuk megrendítő állapotában indulnak fatalista elszántsággal a szent háborúba.

De napjainkban és már jó ideje nemcsak hasonul Európa az iszlámhoz, hanem hat is a mohamedán világra. Onnan nézve a terrorizmus is európai behozatalnak számít, a múlt századi európai anarchizmus leszármazottjának. Hiszen az eredeti muzulmán felfogás szerint a szent háború az igazhítlők közösségének nagy társadalmi vállalkozása, és nem elszigetelt földalatti csoportok vagy kétségbeesett magányosok cselekedete. Ez a viselkedési minta Európa erőteljesen individualizálódott, az ipari civilizáció körülményeihez igazított világában alakult ki, és a mohamedán országokban az európai civilizáció térlődítése nyomán terjedt el. A modern világcivilizációra adott sajátos válasz még az iszlám fundamentalizmus is, hiszen nem kellene a hagyomány megerősítésére törekedni, ha az elvilágiasodás nem tette volna a hagyományos viszonyokat kérdésessé.

Nem vezetne sehova, ha Európa az iszlám közelébe sodródásának jelenségeire, a másik fél fegyverét kölcsönvéve, fundamentalizmussal válaszolna. Érintkezésünk ugyanis nem iszlám hatásra alakult ki, az iszlám szellemi-kulturális értelemben sosem hatott Európára, földrészünk — a bibliai hagyomány szellemében — mindig a maga útját járta. A szellem mai elapadásának okai is az európai kultúrtörténeten, a Biblia által teremtett üdv történeti látókörön belül vannak. Bármennyire nem kívánatos jelenség Európa vallási, kulturális életének látszólagos és viszonylagos hasonlása az iszlámhoz, és bármennyire fontos ezen állapot mielőbbi meghaladása, benne nem elsősorban minket fenyegető veszélyt kell látnunk, hanem annak lehetőségét, hogy az így előálló kultúrtörténeti helyzetben megértessük Ábrahám tör-

vénytelen fiának, Izmailnak a leszármazottjaival a bibliai hagyomány egészének szellemi-kulturális jelentőségét.

A bahcsiszeráji szökőkút című elbeszélő költeményében Puskin egy szép, kifejező szimbólumot alkalmaz, amely mint nála minden, nem csupán regényes költői ötlet, hanem mély, kultúrtörténeti értelem hordozója. Arról az emlékműről van szó, amelyet Girej kán a háremében fogva tartott, és az imában vigaszt találó lengyel herceglánynak a tiszteletére emeltet, akibe a kán reménytelenül volt szerelmes, de aki révén egy emelkedettebb szellemiséggel ismerkedett meg. Az emlékművön a török félhold fölé egy keresztet tettek, azt sugallva, hogy bár a félhold a kard erejével gyakran győzedelmeskedett a kereszten, a kereszt szellemi-lelki értékei iránt a félhold nem marad örökké érzéketlen. Ha most, amikor történelmünkben példátlanul és hagyományainkkal össze nem egyeztethetően mi is híján vagyunk a szellemnek, az életben érvényesítendő igazság tapasztalatának, amely eddig mindig isteni ajándéknak tűnt számunkra, szóval ha sikerül ismét, tudatos erőfeszítéseink eredményeképpen kultúránk egyensúlyát helyreállítanunk, meg fogjuk érteni, miért nem volt módjuk Közel- és Közép-Kelet meg Észak-Afrika — az antik civilizáció körébe bevont, és a kereszténységgel is megismerkedő — népeinek a bibliai hagyomány egészét megőrizniük. Ők viszont képesek lesznek belátni, hogy mi — kulturális arculatuk feladása, sajátos történelmi útjuk megtagadása nélkül is — a történelem során részlegesen elhagyott értékek visszanyerésének módja.

Mai szellemi-kulturális problémánk arra az eddig homályban maradt kultúrtörténeti tényre irányítják a figyelmet, miért volt képes a keresztény Európa a bibliai hagyományt hitelesen érvényesíteni. Nem csupán azért, mert Kelet később mohamedán hitre térő népeinél vagy maguknál a zsidóknál, e hagyomány megteremtőinél mélyebben értette, hívebben képviselte. A világ emberi arányainak antik képzete segítette az európai kultúrákat feladatuk megoldásában, de legalábbis nem akadályozta meg eleve azt a keleti, "barbár" civilizációknak a személyes szellemi-lelki megnyilvánulásokat, a kultúrértékeket elutasító, az igazság képviselétét meg nem engedő közege. E kedvező kultúrtörténeti adottságok mellett a zárt keresztény társadalomban a görög filozófia és a bibliai hagyomány összekapcsolásából kialakult szinkretikus szemléletmód elegendő volt ahhoz, hogy a választott nép kultúráját e civilizációk lakói megismerjék, sajátjuknak érezzék, és érvényesítésére képesek legyenek.

Az elmúlt kétezer évben azonban igazában nem teremtődött meg kultúra és civilizáció egyensúlya, nem kapcsolódott olyan harmonikusan össze egymással a kultúrát képviselő arisztokratikus és a civilizáció kialakításáról gondoskodó polgári beállítottság, ahogyan a lét rendje szerint és az emberiség egységének érdekében kívánatos lett volna. Ebben a tényben ugyanakkor félreértés a kereszténység kudarcát látnunk, hiszen a keresztény közösség kezdettől fogva ígéretben élt, mindig tudta, egyelőre nem jött el az Isten országa. A kultúrtörténeti jelenségek vizsgálatának tanulságaképpen és az üdvtörténet értelmében az egykor zárt keresztény társadalom szellemi örököseiként el kell fogadnunk, hogy a kezdeteknél kialakult szinkretikus megoldás nem lehetett végleges és valóban egyetemes érvényű, mert a gondolkodást és a társadalmi berendezkedést nem teljesen a bibliai hagyományra alapozta. El kellett tehát jönnie annak az időnek, amikor az antik kozmoszképzet erejében túlságosan bízó és a civilizáció elidegenítő hatását a közel-keleti népeknél kevésbé ismerő keresztény társadalmakban a civilizáció kiszorítja a kultúrát, a kultúrát nem tisztelő polgár pedig kultúrát tisztelő társát és az arisztokratát. Mély értelmű kultúrtörténeti jelentősége van annak, hogy a léteység megtapasztalása, a szellem kiáradása átmenetileg elapadt, és mára elkerül-

hetetlenül szükséges, de egyben — az utóbbi kétezer év tapasztalatát hasznosítva — lehetséges is lett a tudomány bibliai alapra helyezése, a civilizációnak, kultúránk testének megszentelése.

Az európai kultúrkör annak idején mohamedán hitre térő népei elégtelennek találták azt a szinkretikus megoldást, amelyet a történelmi kereszténység kínált a bibliai hagyomány egyetemes elterjesztésére. Ma már az egykori keresztény társadalmak is megtapasztalták korábbi felfogásuk érvényének határait, és esély van arra, hogy a bibliai hagyomány intellektuális átvilágítására vállalkozva, gondolkodásukat és világukat közvetlenül és teljes egészében erre a hagyományra építsék. Várható, hogy ennek megfelelően az iszlám népek is mérlegelik az alávetettség, azaz por és hamu voltunk tudata mellé az Isten képmására teremtettség elvének fölvetelét. Annál is inkább, hiszen ez utóbbi, az igazság személyes megtapasztalására, lényünk szellemi megalapozottságának képviselésére utaló elv ad esélyt arra, hogy az európai fennsőbbiség trójai falóvának tűnő (és bizonyos mértékig valóban annak szerepét játszó) ipari civilizáció az iszlám népek kultúrájának testévé váljon. Továbbá ez, a bibliai elv ad lehetőséget arra, hogy a társadalmi berendezkedés demokratikus, emberies legyen, és a metafizikai alávetettség ne vezessen parancsuralmi rendszerekhez, ne igázza le személytelen, lelketlen és szellemtelen hatalmi szerkezetével — még formailag demokratikus berendezkedés esetén is — az embert.

Nem ismerte el a kereszténység kínálta megoldás egyetemes érvényét a zsidó vallás sem. Sőt zsidó nézőpontból nem csupán a civilizáció vad alanyának szellemi-kulturális meg-nemesíthetősége tűnt kérdésesnek, hanem az is, hogy a kereszténység a bibliai örökség teljes értékű képviselőjének tekinthető-e. E fenntartás indokoltságát bizonyos mértékig cáfolta az a tény, hogy az utóbbi kétszáz évben a kultúráját két évezreddel ezelőtt felfüggesztő és hagyományát a kultúrtörténet terén és idején kívül őrző zsidósága a kultúrtörténetnek a kereszténység által tovább vitt folyamatába bekapcsolódott. Ugyanakkor nem hallgatható el, hogy kereszténység és a zsidóság kulturális találkozása a keresztény társadalom létének kérdésessé válása idején történt. E felemás, átmeneti állapot jellemzésekor azt kell mondani, hogy a zsidó hagyomány bekapcsolódása a legújabb kor esztétikájába döntő mértékben járult hozzá a kereszténység kultúrtörténeti önértésének kialakításához. Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy ugyanezen időszakban a kultúra és civilizáció kiegyenlítésének feladatát nem vállaló zsidóság részvétele a civilizáció folyamatában — mint elkerülhetetlen mellékkörülmény — nagy mértékben növelte az átmenet mepróbbátásait.

Amikor ezt megállapítjuk, nem szemrehányást teszünk, hanem kultúránk testének, az európai civilizációnak a meg nem szenteltségére, arra a feladatra irányítjuk a figyelmet, amelynek megoldatlansága igazában még mindig csak a zsidó ortodoxia nézőpontjából látható. Tudjuk, hogy a hagyományokat megtagadó, a kultúrát nem tisztelő polgárokká váló zsidókról a zsidó ortodoxia milyen kemény ítéletet mond. Bár tudjuk azt is, hogy a világtól elforduló, szemét a dolgokon túli igazságra függesztő zsinagóga kárhoztatja a zsidóság szellemi alkotókedvét, bekapcsolódását a kultúrtörténetbe. Ha eljön az ideje a keresztény és a zsidó szempont kiegyenlítésének, akkor a kultúrtörténeti tájékozódási képességét feladó zsinagógával szemben keresztény oldalról kell megvédeni a szellem azon kiválasztottjait, akiknek Isten kiválasztottjaivá lenniük, a Biblia igaz embereivel egyenértékű szerepkört betölteniük ugyan nem sikerült, de akik a kultúra, az igazság képviselésének feladatával birkózva mégis jelentősen hozzájárultak az Ország eljövételéhez, a gondolkodás és a magatartás hitelessé válásához.

Ami az ír és a baszk népet illeti, nem tudhatjuk, függetlenségi törekvéseiknek van-e szellemi-kulturális fedezete. Erre a kérdésre csak ők adhatnak hiteles választ. De akár kínál-e népek történelmi tapasztalata a létigazságra önálló nézőpontot (és csupán szellemtelen, kultúrávesztő korunk akadályozza szóhoz jutását), akár nem (és csak sajátos etnikai, nyelvi, népművészeti színt, a temperamentumnak, a szokásnak szívet és szemet gyönyörködtető változatát jelentik a spanyol és az angol kultúra összképében), szeparatista mozgalmuk terrorista megnyilvánulásait egészen biztosan nem írségük és baszkságuk kifejezésének nehézségei magyarázzák. Beünk korunk szellem- és kultúraellenességével szembeni ösztönös tiltakozást kell látnunk, amelynek az írség és a baszkság mítosza csupán alkalmi formája. Természetesen az utóbbi másfélezer évben a keresztény Európa országaiban számtalan igazságtalanság történt, és sokan sokféleképpen tiltakoztak ellene. De eddig ezek a tiltakozások nem vezettek a bibliai hagyomány észrevétlen, szándéktalan csonkulásához. Az igazságnak a világon, a társadalmon, az embereken való számonkérhetőségét csak az utóbbi száz, százötven évben vált szokássá tagadni. Csak a legújabb korban, végeredményben jelenünkben tűnik úgy, az érdekek nyers ütköztetése rendjén való, és a közös életföltételek biztosításának ez a leghatékonyabb, legegyszerűbb és egyben kizárólagosan érvényes módja. Napjainkban a nemzeti kultúrák biztosította szellemi-lelki védelem meglazul, és a társadalom élete ismeretlen eredetű személytelen hatások erőterébe kerül. Olyan állapotok alakulnak ki, amelyben a kultúrát nem tisztelő polgár lesz a szó. Tehát nagyon is érthető, bár nem helyeselhető, hogy a kultúratisztelet igényét feladni nem akaró, de kiegyenlítésük módját nem találó polgárok folyamodnak erőszakhoz, akik lelkük istenét a szellemtől megfosztottság állapotában sem akarják elárulni. Ők tudtukon kívül választanak ahhoz hasonló megoldást, amelyet Mohamed kínált fel annak idején Elő-Ázsia és Észak-Afrika — a széthulló birodalom civilizációs Babelében kultúrájuk arculatát kialakítani nem tudó, és ezért hitük erejében megingó, de lelkük istenéhez változatlanul ragaszkodó — keresztényeinek.

Kétezer éves gyakorlat, hogy vallási és szellemi kérdésekben (minden valódi vallási kérdés egyben szellemi is, és minden szellemi problémának van vallási vonatkozása) hittételeket szokás megütköztetni egymással. Az ír és a baszk terroristák azonban nem vontak kétségbe hittételt, és nem léptek fel új vallási tanítással. Pedig könnyen megtehetnék, az új vallások alapításának, bejegyzésének ma nincs számottevő akadálya. Egyebek között a muzulmán vallás is Európa legtöbb országában elismertnek számít. Nem lehet különösebb oka tehát senkinek, hogy vallási nézeteit eltitkolja. A vallásukba és szülőföldjükre bezárkózni kíváncsiak azonban nem új vallást akarnak alapítani: számukra sem belátható kudarcuk, hogy eltértek a tanítástól, és szellemileg eltévelyedtek. A modern világban nem a kultúratiszteelő vagy legalább a magában ilyen igényt tápláló, hanem csak a kultúrát nem tisztelő polgár alapít vallást. Szellemi-kulturális fedezet híján ugyanis minden vallási újítás közönséges társadalmi mozgalommá, esetleg ízléstelen show-műsorrá, happeninggé válik.

Ha tehát korunk valódi vallási kérdései felé akarunk fordulni, hiba az egyre gazdagodó vallási kínálat zsisbásárát fölértékelve, komolytalan és önkényes, szellemi-kulturális jelentőség nélküli hittételeket vitatnunk. Maradjon csak az egész jogi, szociológiai, tömegpszichológiai kérdés! Figyelmet a szellemnek a kultúratisztelet kielégítetlen igényéről árulkodó kihagyásai érdemelnek, amelyek vizsgálata révén kideríthető, miképp sikerülhet a modern civilizáció sziklájából a szellem és a lélek forrását fakasztanunk. Ha a keresztény társadalmat egykor megalapozó szinkretizmus lehetőségeinek kimerülését tudomásul vesszük, beláthatjuk, hogy a vallási tételek nem tekinthetők az általuk közvetítendő szellemi tapasza-

lat végső biztosítékainak. Alkalmazhatóságuk attól függ, mennyire igazítódott egymáshoz — a bibliai hagyomány szellemében és az üdv történetben kapott ígéret szerint — civilizáció és kultúra szempontja, illetve az igazságot képviselő, a szellemet a lélek és a test elé állító arisztokratikus és a világ dolgainak elrendezéséről gondoskodó polgári beállítottság. Nem elegendő tehát vallási képzeinknek a ránk hagyományozott hittételekhez igazítására törekednünk, létünk szellemi alapjainak megőrzése érdekében elengedhetetlenül szükséges a szinkretizmusból kilépve gondolkodásunk és magatartásunk rendjét módszeresen a bibliai hagyományhoz igazítanunk, világunkat annak szellemében magyaráznunk. Ha a jelen kultúr-történeti helyzetben erről megfeledkezünk, észrevétlenül feladjuk a Bibliának — az európai kultúrát megalapozó és a hittételekben kifogástalanul számba vett, de pusztán általuk nem érvényesíthető — hagyományát.

A terroristák nem sokan vannak, mindig csak néhány ember fanatizálódik, találja úgy a szellemtől megfosztottság állapotában, hogy halhatatlan lelkének a világban kielégíthetetlenül maradó igényeit ki kell nyilvánítania. Ezáltal adja jelét annak, hogy az európai kultúra az iszlám szellemi körébe tévedt. A terrorizmus hatékony eszközzé azonban azért válik, és kényszerülnek vele a politikacsinálók számolni, kell időről időre megfontolniuk, hogy engedményeket tegyenek nekik, mert a társadalom többsége hasonlóképpen szellemi hiányállapotban szenved. Tehát ha a legtöbb ember a terrorizmus elleni küzdelmet ésszerűnek is tartja, nem kevésbé ésszerűnek véli az alkalmi megegyezést. Pragmatista világunk ugyanis megszarolható, az embereket az erőszak megbabonázza, mert társadalmunknak rossz a szellemi-kulturális lelkiismerete. Amit a pragmatikus úgynevezett valóságérzékével, a gyakorlatiasság ösztönével mint föltétlen számításba veendő szem előtt tart, nem más, mint a szellemi-kulturális rossz lelkiismeret. Miatta mutatkozik a terrorizmus hatékony eszköznek, és tűnik érénynek a pragmatikus politikus vagy az általa képviselt társadalom szárnalmas és igazolhatatlan fogyatékosága, szellemének és lelkének torzulása.

A szellemi-kulturális rossz lelkiismeretnek a legújabb korban meg tapasztalt jelenségében a kétezer évvel ezelőtt kialakult vallási-filozófiai szinkretizmus elégtelensége mutatkozik meg. Ezt a zsidók kultúrájuk felfüggesztésével igyekeztek ellensúlyozni, Közel-Kelet népei pedig az iszlám fölvetelével ismerték el. A bibliai hagyományt a hellénizált civilizáció lakóinak, a megkeresztelt polgároknak közvetítő görög filozófia nem tudta számba venni az igazság erejébe vetett hit kialakulásának és elmaradásának szellemi-kulturális föltételeit. Képtelen volt megvilágítani azt a személyes felelősséget, amelyet a Biblia szerint saját szellemi megnyilvánulásaiért az ember köteles és képes lehet vállalni. A Biblia igazságait filozófiai segédlettel közvetítő teológia e kérdéseket az isteni kegyelem misztériumával fedte el. Amíg a zárt keresztény társadalom rendje nem ingott meg, és az igazság szellemi meg tapasztalásának föltételei adottak voltak, a hívő polgár erkölcsi erejének összpontosításától várhatta hitének megerősödését, vagy esetleges egyéni fogyatékoságaival magyarázhatta meggyengülését. A legújabb korban viszont megmutatkozott, hogy a szellemi-kulturális problémák intellektuális megvilágítása és a személyes megnyilvánulásoknak körükbe kapcsolása nélkül e feladat nem oldható meg. Be kellett látni, hogy az ember valóban személyesen felelős világának szellemi alapjaiért, és szellemi-kulturális rossz lelkiismeretében ez a felelősség ad hírt magáról.

A keresztény kultúra a zsidók és a mohamedánok után utolsóként tapasztalta meg a történelmi formáit kialakító szinkretizmus elégtelenségét. Viszont annak eredményeként, hogy élt a görög filozófia adta lehetőséggel, és a megkezdett utat végigjárta, módot kapott

arra, hogy a világ és a kultúra jelenségeinek olyan magyarázatát kezdeményezze, amely a Bibliának tökéletesen megfelel, és annak hagyományát a civilizáció részére teljes értékűen közvetíti. A civilizált világot manapság megterhelő szellemi-kulturális rossz lelkiismeret oly módon oldható, ha létünk szellemi alapjait sikerül megvilágítanunk, és minden ember számára lehetővé tennünk, hogy személyes belátása szerint vállajon kulturális feladatokat, illetve megfeleljen nekik. Ha például őszintén vágyik a kultúra tisztelésére, akkor vágya őszinteségét, azaz különbözőségét az istentelen, a kultúrát nem tisztelő polgártól ne csupán lelki készleteseinek szenvedélyes kifejezésével tanúsíthassa, hanem vágya teljesüljön is, és váljon ténylegesen kultúratisztelő polgárrá. A létre nyitott halhatatlan lelke, az egzisztencia, amelyet az egzisztencializmus a szorongásból vezet le, és az istenfélelemmel azonosít, tapasztalja is meg személyesen az Istent, az igazságot, és szellemi-kulturális tapasztalata révén válják képessé világának és önmagának megértésére. Emlékezzen arra, hogy az Isten az embert nem csupán remegő teremtménynek, pornak és hamunak teremtette, hanem saját képére is formálta. Ez pedig csak akkor sikerül, ha gondolkodásunk a Bibliára alapozott rendszerében fölismeri és elismeri, hogy az ember nemcsak másodlagosan, kultúratisztelésében fejezheti ki Isten képére teremtettségét, hanem — mint az igazság képviselőjét és érvényesítését feladatának tekintő kiválasztottnak, igaz embernek, arisztokratának — lehet módja abból is kiindulni. Elengedhetetlen hinnie abban, hogy az igazság az életben érvényesülhet, vagyis az emberi együttélésnek nem csupán teste, hanem szelleme, lelke is van, nem csupán civilizációban, hanem kultúrában is élünk.

A vallástudomány és a filozófia helyett a művészi próza ábrázolta a múlt század második felében a szellemi és kulturális rossz lelkiismeret jelenségét. A klasszicizmus antik mitológiai és műfaji előírásaitól, illetve a romantika platonizmusától megszabadult, és az elméleti gondolkodás szinkretizmusától eleve mentes "realista" elbeszélés új megoldások forrásává vált. Platónnak a fizikai világot megkettőző transzcendenciafelfogása helyett olyan új transzcendenciaképzetet közvetített, amely a bibliai hagyománnyal összhangban a szellem eredetét forrásáig, a létig követi, és amely az eszmék e világi érvényét az ember személyes kultúrtörténeti tapasztalásából vezeti le. Amikor a szerelem és a szellem után sóvárgó Emma Bovary az isteni kinyilatkoztatást a romantika konvencióival fölcserélve, elfelejti föltenni magának azt a kényelmetlen kérdést, hogy valóban szerelmes-e, pusztán vágya révén tényleg kiemelkedett-e a közönséges világából, és emiatt alaptalanul a szellemi javak teljes értékű képviselőjének kíván mutatkozni, tragikusan megfosztja magát attól, hogy legalább kultúratisztelő polgár lehessen. Nem sikerül elérnie, hogy ténylegesen különbözzön azoktól, akik a kultúra birtoklására — akár mint férje, ostobaságból, akár mint Homais, a patikus, nyers hatalomvágyból, akár mint Binet, a jegyző, mohó érzékisége és anyagiassága miatt — még csak nem is vágnak, vagyis lelkiismeretét szellemi-kulturális értelemben terhel meg. E szellemi-kulturális rossz lelkiismeretben pedig az, a szinkretikus gondolkodás számára megvilágítatlan, a misztérium homályában elvesző fölismerés mutatkozik meg, hogy az igazság sosem pozitív, tárgyiasan kézzel fogható és ennek megfelelően személytelen, hanem föltétlenül személyes. Az embernek tehát, legyen a legegyszerűbb teremtmény is, mindig módja van az igazság útján járni, és döntéseiért emberi méltóságának bizonyágaként mindig felelősséggel tartozik. Emma Bovary sorsában fény derül továbbá arra, hogy a személyesség mint az ember transzcendentális tapasztalatából származó, ésszel meg nem alapozható minőség, bár mindig alanyiségunkban tűnik föl, nem azonosítható az önkényességgel is érthető szubjektivitással. Az igazság megtapasztalásának azon kultúrtörténeti fo-

lyaniatára utal, amely a szellem és a szabadság egyedüli forrása, és amely a személyességét föl nem adó ember számára elérhető kell hogy maradjon.

Flaubert hősnőjével szemben Csehovnak a mélyről fakadó, őszinte személyes líraiság hangján megszólalni képes hősei a valóban kultúratisztelő polgárok. Ők a szellemtől megfosztottságáért felelősséget vállalni nem tudó Emma Bovaryval ellentétben az igazság személyes megtapasztalhatóságának élményétől áthatott bibliai hagyomány alapján állnak. E teljesítményt az teszi lehetővé számukra, hogy a nyugat-európai polgárral ellentétben nem erőltetnek felelőtlenül személyes lehetőségeiket meghaladó arisztokratikus szerepet magukra, nem terhelik meg lelkiismeretüket azzal a szellemi-kulturális sarlatánsággal, amely aztán azt is megakadályozza, hogy a ténylegesen rájuk háruló szerepnek eleget tehessenek. Csehov kultúratisztelő, a szellemi-lelki értékeket megtapasztaló polgárai a teremtés rendje szerint elismerik az igazság képviselőit és érvényesítésére hivatott arisztokratát, és a transzcendencia személyes, kultúrtörténeti felfogásának megfelelően hiányának megélésével segítik elő pótlását. Hiszen ha az igazság személyes tapasztalás útján hatja át az emberi együttélést, és ha az emberi akarat szabadsága tapasztalásának személyességében áll, ha a szellemi feladat nem személytelen erőként szállja meg, igázza le az embert, akkor bármennyire egyenlők az emberek az Isten és az igazság előtt, jó lelkiismerettel mindenki csak olyan feladatot vállalhat, amellyel képes is azonosulni.

A lelkiismereti kérdések szellemi-kulturális kulcsban kezelése nyomán arisztokrata és polgár korábban antik mintára csupán szociális jelenségként felfogott kettőssége a bibliai hagyomány szellemében megmutatja ontikus alapjait. Ez azt jelenti, hogy a francia forradalom által megdőntött, idejétmúlttá nyilvánított feudális arisztokrácia helyébe olyan szellemi vezetők lépnek, akik a bibliai igaz emberekhez, Isten kiválasztottjaihoz hasonlóan az igazság személyes, azaz nem intézményes képviselőit hivatottak vállalni. A keresztény társadalom a legújabb korban a bibliai hagyomány hiteles képviselőit alkalmatlannak látszik, és az iszlám szellemiségének közelébe került. Kibontakozóban vannak azonban azok a kultúrtörténeti távlatok, amelyek értelmében a világcivilizáció minden gondja-baja — mint egykor a kiválasztott nép sorsa — a szellemi tapasztalatát intellektuálisan megvilágítani képes ember számára belátható, és többé nem csupán tükör által, homályosan mutatkozik meg. Ebben a tényben annak a jelét fedezzük föl, hogy az Ország eljövetele érdekében személyes erőfeszítéseket vállaló keresztény, valamint az igazság sértetlensége érdekében a világ személyes elfogadásától tartózkodó zsidó szemlélet találkozik egymással.

Elgondolkodtató, hogy Nyugat-Európában a bibliai hagyomány csonkulását jelentő szellemi hiányállapot a polgári berendezkedés kielégítő működésével társul. A mindennapi élet szintjén biztosítotttnak látszik lelki és szellemi, polgári és arisztokratikus szempont, remegő teremtmény voltunk és Isten képére teremtettségünk egyensúlyának fenntartása. A demokrácia tehát legalábbis ebben a vonatkozásban nem csupán az intézményesített arisztokrácia tagadását, a szellemi-kulturális értékek érvényesítésére hivatott szerepkör megszüntetését jelenti, hanem mint kívánatos, az arisztokratikus szempont kiáradását, a polgár így értett egyenjogúsodását is. Micsoda zsákutcába is torkollott a nyugat-európai fejlődés, amely a polgárosodást annak ellenére föltétlen célnak mutatja, hogy nem képes a szellemi hiányállapotot megszüntetni! A gondolkodás érvényes rendjén belül felfoghatatlan, hogy a szellemi-lelki, arisztokratikus-polgári, kulturális és civilizációs szempont gyakorlati kiegyenlítése elvi-eszmei egyensúlyuk megtalálását nem gyorsítja, hanem szemmel láthatóan akadályozza.

A helyzet értelmezésének nehézségeit az magyarázza, hogy a keresztény Európa gondolkodását szabályozó vallási-filozófiai szinkretizmus kimerülését követően a földrész nyugati-déli felének — az antik előzményekhez közvetlenül kötődő — kultúrái számára a korábban előnyösnek bizonyuló helyzet a továbblépés gátjává kezdett válni. Nyugaton civilizáció és kultúra, polgár és arisztokrata nem ontikusan felfogott ellentéte intellektuálisan átlidallhatónak, gyakorlati úton kiegyenlíthetőnek tűnt, az úgynevezett polgárosodás folyamatát itt sikerült végigvinni. Ezen eredmény hatása alatt viszont annál nehezebb belátni, hogy a polgárosodásnak nevezett kultúrtörténeti félmegoldás, a felemás szinkretikus gondolkodásmód, az emberlét végső kérdéseinek nem ontikus felfogása, és ésszel megalapozhatónak gondolása váltja ki a szellem elapadását, a kulturális alapok megingását. Ha létünk végső kérdéseit közvetlenül és teljes mértékben a bibliai hagyomány fényében, tehát ontikusan mérlegeljük, a polgárosodást, vagyis a kérdések gyakorlati kiegyenlítését nem tekinthetjük föltétlen célnak, sőt egy nála átfogóbb feladat szilárd alapjának sem. Ha az emberi létezés szellemi megalapozottságát kultúránk sugallatai szerint tudomásul vesszük, nagyon is ingatag az a polgári berendezkedés, amely a társadalom anyagi-intézményes megalapozását tartja feladatának, amely az erkölcsi kérdéseken túl nem ismeri el a lelkiismeret szellemi-kulturális fogantatását, és az igazság személyes jellegéről megfélekedve, az antik tudományfelfogáshoz igazodva, a szellemi problémákat a pozitív tudomány szakkérdéseivel helyettesíti.

Nem lehet eleget hangoztatni, mennyire sajnálatos, hogy földrészünk keleti fele nem csupán szellemi-kulturális értelemben szegényedett el, de esetünkben még az életet elviselhetővé tevő polgári viszonyokról sem lehet beszélni. Az utóbbi években csupán a demokrácia intézményes formáit vezették be, a társadalom polgárosodására pedig a gondolkodás mai rendje mellett nincs remény. Mégis azt kell mondani, állapotunk minden nyomorúságával együtt inkább a lét rendje szerint való, mint a polgárosult viszonyaiba feledkező Nyugat-Európa állapota, nagyobb esélyt ad a kibontakozás útjának, annak a szellemi láthatárnak a megtalálására, amely nehézségeink megoldását hozhatja. Kelet-európai tapasztalatainkból kiindulva, és a gondolkodás általuk sugallt megújításával kísérletezve, kultúránk egyensúlyának helyreállítását az arisztokratikus szempont újbóli, a hagyomány, a lét rendje szerinti fölvételétől várjuk. Hasonlóképpen a demokrácia tartalmassá válását, a polgárosodás lefolyását a létből levezetett arisztokratikus szempont bevezetésétől reméljük, a szellemi-kulturális egység kialakítását pedig a polgárosult viszonyok előfeltételének tekintjük.

Bármilyen elkésérítő Kelet-Európa mai állapota, a polgárosodást végső célnak tekintő nyugati fejlődés szellemi-kulturális csődnek bizonyulása miatt-sajátos panaszaink orvoslásáért, a minket sújtó többletterher enyhítéséért nincs kihez fordulni. A nyugat-európai eredmények kelet-európai árnyoldalaiért senki sem képes felelősséget vállalni. Az egyetemes felelőtlenség korában jól felfogott érdekünkben és az egész, szellemi-kulturális fejlődésének holtpontjára jutott Európa érdekében nekünk kell rámutatnunk egymástól sokban eltérő bajaink közös forrására, a szellem elapadásának okára: a kultúránkat eddig szabályozó vallási-filozófiai szinkretizmus korlátainak megmutatkozására. Hogyan lehetne képes az emberi létezés szellemi-kulturális alapjainak fölismerésére a szellem hiányában nálunk nem kevésbé szenvedő Nyugat, amelynek sikerült a pragmatizmusba torkolló szinkretizmus segítségével polgárosodnia, kultúrájának társadalmi, gazdasági egyensúlyát kialakítania? És lehetünk-e hosszabb távon annyira korlátozottak, hogy az ő részleges sikereiket meg a mi teljes kudarcunkat okozó, a földrész kettészakadását fenntartó gondolkodási rendet kilátástalan panaszainkkal és értelmetlen követelődéseinkkel közvetve újra és újra megerősíthetjük? Vajon

az idők végezetéig a polgárosodástól, létünk úgynevezett társadalmi-gazdasági alapjainak megerősödésétől várjuk szellemi-kulturális újjászületésünket a szellemileg mára széthullott Európa kellős közepén ahelyett, hogy belátnánk, a földrész megújulása nélkül többé semmi nem változik meg? Ha nem a gondolkodás gyakorlatias mintáját elvetve fordulunk bajaink felé, senki nem érti meg Nyugaton, és nem értjük meg mi magunk sem, hogy a szellemi-kulturális rossz lelkiismeret problémájának, vagyis a lelkiismereti kérdések szellemi-kulturális alapjainak és kifejtésük közérdekű voltának elismerése nélkül a kommunista diktatúra okozta károkat nem orvosolhatjuk. Mikor látjuk be, hogy a kommunizmus előidézte kulturális károk helyrehozatalára a szellemi gyökereitől elszakadt és emiatt képmutatásba fulladt, kétértelművé vált polgári erkölcs nem alkalmas? Meddig tart a mai pragmatista divat fölé emelkedve belátnunk, hogy kultúránk értékeinek áthagyományozása nem oldhatja meg gondjainkat? A szellem új forrásainak megnyitása, a szellemi tényezők — a polgári beállítottság számára ismeretlen — létalapozó szerepének érvényesítése nélkül kulturális tapasztalatunk holt tőke marad. Kérdés, mikor kényszerül a nyugati mintákat átvevő pragmatikus vezetés és közvéleményformálás arra, hogy a hagyományban rejlő megújulási lehetőséget elismerje, és többé ne játssza ki a nálunk is szellemi hiányállapotban levő, de a kultúratisztelet igényét magában hordozó polgárral szemben — nyilvánvaló rosszhiszeműséggel — a kultúrát nem tisztelő polgárt? Mikor válik elfogadhatatlanná, és mikor ingatja meg a pragmatizmus hitelét az a politikai gyakorlat, amely nem csupán belenyugszik nyugati mintára a társadalom megszaroltságába, hanem a kilátástalannak tűnő helyzetben maga zsarolja meg a fasizmus felnagyított rémével és a kommunizmus élesztésével a kibontakozás útját kereső társadalmat? Micsoda tragikomikus állapot az is, hogy a legjobbjai révén a keresztény hagyomány megújításáról álmodó, de szellemileg az iszlámtól megkísértett és gyakorlatilag, politikailag a kommunizmus csapdájába esett Kelet-Európát az, a pragmatizmus kísérli megváltani, amelyet az európai kultúra történelmi formáival kapcsolatos illúziótlansága miatt a legeredményesebben a zsidóság alkalmaz, amelyhez talán a legföltétlenebbül a kultúránk megújíthatóságában legkevésbé hívő zsidóság ragaszkodik? Mi más lehet a tanulsága ennek a helyzetnek, mint hogy az európai kultúrának egészében meg kell újulnia? Semmi kétség, ez mindannyiunk érdeke.

II. ÉRINTKEZÉSEK ÉS ÜTKÖZÉSEK

SZELLEMI TELJESÍTMÉNY: ESZKÖZ VAGY CÉL?

A szellemi teljesítmény meglétét, nem pedig, udvariasan, annak mibenlétét feszegető frás, amely e kérdés tekintetében közvetlen környezetünkkel és végeredményben saját magunkkal való őszinte szembenézésre szólít fel, eleve sokak felszisszenésére, esetleg megbántott hallgatásra számíthat. Ezzel a szerző tisztában is volt. Értelmiségekről lévén szó, olyan dolog ez, amely magától értetődő kötelességünk (lenne), amit úgymond "hivatalból" hoznunk kelle(ene). Ennek akárcsak a felvetés szintjén történő megkérdőjelezése értelmiségi voltunkra kérdez rá, lényegében azt vonja kétségbe. Márpedig a tanulmányban szellemi álláspontjainkról felvázolt kép éppen ezt teszi: szellemi teljesítmény vállalásától való elszakottságunkat, illetve annak egyre inkább a majdnem semmi szintjén való kielégítését, vagy egyik csoportban az intellektuális hatalomgyakorlás gögjét, a másik csoportban az ennek való gerinctelen behódolást szóba hozni, bizony, kemény beszéd. Dehát ha tetszik, ha nem, jelenleg ez a lesújtó valóság (vagy ettől nem alapvetően eltérő). Akkor pedig helye van a kemény beszédnek. Jó, hogy vannak, és nyugtasson meg bennünket, mindig is lesznek olyanok, mint a szerző, akiknek van erejük és bátorságuk az árral szemben úszni és kényelmetlen helyzeteket felvállalni: egyes dolgokat végre, helyettünk is, nevén nevezni. Ugyanakkor óvnám magunkat az olyasféle kibúvó kereséstől, mint "akinek nem inge, ne vegye magára". Mert ez valamennyiünk "inge", akik a szakmához tartozónak érezzük magunkat, amit időről időre át kell vizsgálnunk, hol feslett fel, vagy fakult meg, sőt tükörbe is érdemes nézni, nehogy úgy járjunk, mit az a bizonyos király az új ruhájával.

A tanulmány szerzője a szellemi teljesítmény elérését a "szokástól eltérően" bevallott céljának tekinti, és lényegében ennek mentén definiálja a szakma intellektuális szerkezetén való kívülállását, amely tulajdonképpen lehetővé teszi számára, hogy azt opponálja. Némi fenntartásom van ezzel kapcsolatban, ti. szerintem a szellemi teljesítmény nem cél, még kevésbé öncél, hanem lehetséges eszköz (az öncél, mint direkt megfogalmazás Fejér Ádám-nál nem szerepel, bár gondolatmenete erre enged következtetni, mindenesetre pontos véleményére kíváncsi lennék, saját nézőpontomban viszont fontos elem, ezért vetem fel). Ha a szellemi teljesítmény prezentálása önmagában nem cél, hanem a cél elérésének egyik lehetséges eszköze, ezzel tulajdonképpen két dolog mellett köteleztem el magamat: egyrészt kimondtam, hogy a cél valami más, pontosabban valaki MÁS, amikor is nem adhatom alább saját emberi létezésem céljának megfejtésénél, hogy azután ennek a minél szorosabb megközelítésére építsem fel az életemet, másrészt elismertem, hogy a cél megközelítésének útján többféle, s hozzá egyenértékű eszköz sorjázik (természetesen a saját életemben is), amelyek közül a magam számára felismert módon, tekintetbe véve múltam, képességeim és vágyaim értelmiségi voltom kiteljesítése, s ebben az adott feladatok megoldása során megszülető valódi szellemi teljesítmény elérése jelenti az egyik (de nem egyetlen) eszközt. Véleményem szerint ezzel kikerülhetem az intellektuális öntetszelgés nyúlós csapdáját, valamint sikerrel kecsegtető módon megőrizhetem egzisztenciám szabadságra nyitottságát. A folyamatos célra tekintés során gyakorlatot szerezhetek arra, akár bukások és vereségek árán is, de ennek az árnak a megfizetését már jó előre vállaltam, hogy többé-kevésbé biztos érzékkel meg tudjam különböztetni a cél irányába mutató és az attól eltávolító utakat. Ekkor

kaptam azt a koordináta-rendszert, amelyben a dolgok a magam számára reflektált moralitásokban a helyükre kerülnek, úgy is mondhatom: a lét rendje szerint.

Fejér Ádám ontikus kultúrtörténet-konceptiójának egyik lényeges feladatát abban látja, hogy meghatározza "az arisztokratikus álláspontra helyezkedő, magát a polgárral szemben, a polgárhoz képest meghatározó és a kultúrtörténeti lázadás tanulságait levonó értelmiségi" pozícióját. Ehhez egy rövid megjegyzést fűznék, amely az "arisztokratikus" jelzőt érinti. A kérdéses szó a történelmi korokban mindenekelőtt az eltérő társadalmi és kulturális struktúrák által meghatározott össze-függésekben némileg különböző szemantikai tartalmat vett fel, következésképpen lehetségesnek és szükségesnek látszik jelentésének értelmezése, mégpedig igyekezve szigorúan megragadni az azt megtartó koncepció logikai-fogalmi apparátusán belül, ami esetünkben is fennáll. Ennek előrebocsátásával a szerző által kidolgozott "arisztokratikus" értelmiségi magatartás olvasatomban az alábbi lehetséges jelentéstartalmakkal bír: egyfelől felvállal egy polgárhoz viszonyítottságot, vagyis egy időben meghatározott kultúrtörténeti eseményt, ti. az európai gondolkodásnak a kanti filozófiában jelzett és abban kopernikuszinak nevezett fordulatót mérföldkőnek felvéve koncepciója számára, e fordulat későbbi, felemásnak értékelt útjait és hatásait elemzi (a tekintélyelv meghaladásának csődje a pragmatikus konvenciók manipuláltságában, a hagyományban átörökölt kultúra felmondása, végeredményben létfelejtés stb.), majd ezzel szemben definiál egy másfajta "arisztokratikus" létmódot, amely "a kultúra és a hagyomány által közvetített léttapasztalatban, illetve a léttapasztalás általunk ébren tartott képességében" látja emberségünk biztosítékát. Tehát a történelmileg kialakult valóság adott szegmensének bírálata egy azzal szembenálló és pozitívan megfogalmazott idealitás alapján. Ebben az értelemben osztani tudom és nyelvileg is szerencsésnek tartom a kifejezés használatát. Más a helyzet, ha az nem a jellemzett struktúrán való kívülállást, hanem, ítélkező mozzanatot tartalmazva, lekicsinylő, "arisztokratikus" felülemelkedést hivatott jelezni. A Mester az utolsó vacsorán megmosta tanítványai lábát, Júdásét is, aki később elárulta; ezzel örök érvényű példáját adta a szolgáló szeretetnek, amely az emberi méltóság előtt eddig ismeretlen, "szédítő" perspektívát nyitott meg. Ő utána az ember igazán már nem is tud lehajolni és alázatos lenni, hiszen rögtön találkozik az Isten Fiának még mélyebb meghajlásával és alázatával. Úgy vélem, témánk kapcsán ez el kell gondolkottasson bennünket, függetlenül attól, hogy kinek követendő mérték és kinek nem az a krisztusi Élet.

Ha jól értem, Fejér Ádám tanulmánya egy periódust lát lezárulni a Bölcsészfüzetek eddigi négyéves működésének történetében, amely a sok tekintetben illúzióknak bizonyuló vágyaktól a mai kötelező kijózanodásig vezet. Szellemi állapotaink összegző helyzetfelismerése ez, de nem csak lezárása, hanem remélhetőleg egyben újfajta nyitány is. Mivel magam az elmúlt évek vitáinak több-kevesebb rendszerességgel résztvevője voltam, a további évekhez hadd kívánjak sok sikerélményt és lelkes szellemi partnereket.

AZ INTELLEKTUÁLIS HATALOMGYAKORLÁS MÓDOZATAI

Fried István *Utak és tévutak Kelet-Közép-Európa irodalmaiban* című könyvéről

Van vagy nincs szellemi teljesítmény, lehetséges vagy lehetetlen illet nyújtani, el kell-e várni magunktól és másoktól? Csupa olyan kérdés, amelyre gondolkodásunk mai rendje nem kínál egyértelmű választ. Ha annyira óvatlanok vagyunk, hogy bárki másnál hiányát szóvá tesszük, biztosak lehetünk, hogy a bírált frás szerzője még akkor is megsértődik, ha egyébként hajlamos lekicsinylően vélekedni igényének hangoztatásáról. Különös módon ilyenkor az sem segít, ha a megállapítás élet tompítandó, kijelentjük, a szellemi teljesítmény bizonyos körülmények miatt nem várható el, vagy valamilyen megfontolás alapján célbavétele nem kívánatos. Ha viszont meglétét elismerően megállapítjuk, hamarosan ironikusan felkérnek: lennének szívesek megmagyarázni, mit értünk rajta.

A szellemi teljesítményről folytatott beszéldelel manapság az a helyzet, mint a kerékpározással Csehov hősének, a tokbábújt embernek a városában: kifejezetten senki nem tiltotta meg, hogy a tanárok kerékpározzanak, de kifejezetten meg sem engedték. Aki tehát tüntetőleg firtatni kezdi a szellemi teljesítmény kérdését, vagy elérését a szokástól eltérően bevallott céljának tekinti, a dolgok mai állása szerint kihívóan viselkedik, tapintatlanságot követ el, és a szokásokat tisztelő emberek rosszallását vonja magára. Mivel a csehovi tokbábújt embert nem tekintjük példaképünknek, sőt állapotától irtózunk, megkockáztatjuk a kényes téma szóba hozását, és megkíséreljük a körülötte kialakult kétértelműség oldását.

Közvetlenül a diktatúra kötöttségeitől megszabadulást követően meglehetősen általános volt az a föltevés, hogy a szakma minden képviselőjéhez mint lehetséges szellemi partnerhez indokolt fordulni. Ez a várakozás alaptalannak bizonyult. Egyrészt azért, mert időközben láthatóvá vált, hogy a jelen állapot megváltoztatása érdekében mennyi mindent kell újragondolni, hogy szinte minden szónak új értelmet kell adni, és mennyire szokatlan feladatot jelent a meghirdetett igények érvényesítése. Másrészt fokozatosan kiderült, hogy valódi szellemi teljesítményre és nem pusztán intellektuális erőfeszítésre van szükség, azaz a fölmerülő problémákkal birkózás a személyes szempontok bevonását, a bennünk élő eszmék, indíttatások és alapelvek újragondolását, elemző megvilágítását igényli. Harmadsorban pedig az előbbi két követelménytől való idegenkedés miatt időközben a szakma olyan személytelen, magát körülbástyázó szervezetté fejlődött, amely szellemi illetékességének elvesztéséhez igazodva, de intellektuális hatalmát mégis elszántan védelmezve, szigorú testületi fegyelmet igényel, amely tagjainak szellemi szabadságát hathatósan korlátozza, s amely céljai elérését nem személyes kezdeményezésektől, hanem hatékony együttműködésüktől várja.

Ma már indokolatlan a szakma egészére vagy többségére úgy tekinteni, mint akik annak intézményesített rendjében, az intellektuális hatalomgyakorlás hálójában megengedhetnének maguknak bármiféle szellemi partnerséget. Pusztán annak az anyagi és lelki tehernek az elretentő hatása sem lebecsülendő, amit a szakma egészével szembekerülés jelent. De vannak egyéb, a helyzetet súlyosbító tényezők is. Ilyen például az, hogy a testületek döntéseiket formailag demokratikusan hozzák, vagyis erkölcsileg, lelkileg magukhoz kötik azokat is, akik jobb meggyőződésük ellenére döntenek, és ez a fegyelmet betartani nem kívánó kol-

legáktól elidegeníti őket. Súlyosbító tényező, hogy a sorból kiállni nem merő, a szellemi teljesítmény vállalásától anígy is húzódozó szakmabelit az intellektuális dresszúra mód-szeresen leszoktatja rendbontó vágyairól, megfosztja a teljesítmény nyújtásának képességétől. Az már aztán a lélek rejtélye, hogy az ilyen ember kellemes közérzete és a magáról kialakított jó véleményének fenntartása érdekében nem azokra haragszik, akik személyiségét megcsönkítették, hanem azokra, akik csonkaságára emlékeztetik. Jellemző, hogy miközben sokan a személyes kérdésfeltevésekben sérelmet látnak, megadóan viselik azt a testületi fe-gyelmet, amelynek a szakma aláveti őket. Nem csoda, hiszen a szellemi elvárások kellemet-lenül érintik a tőlük elszokott embert. Senkinek sem kívánjuk, hogy rosszul érezze magát, de mégis elgondolkodtató, ha a szellemi-lelki fájdalomcsillapításnak a teljesítőképes-ség elvesztése az ára. A dolgok állása arra mutat, hogy a szakmai testülethől kivész a szellemi megújulás készsége, és tagjait már nem ésszerű gyakorlati célkitűzés, hanem a szellemi és erkölcsi csönkítés vagy öcsonkítás következtében előállt másodlagos egymásrautaltság tartja össze. Egy idő után a szakma arc nélkülivé váló, személyes döntési készségüket elvesztett képviselői csak zárt sorokban, egymásra mutogatva, de egymáshoz igazodva érzik jól magukat.

A polgári élet követelményeinek a szellemi életben való érvényesítése nem pusztán azzal hibáztatható, hogy nem kedvezményezi a tehetséget, hanem hogy az értelmiségi magatartást kiszorítja, a szellemi teljesítmény elmaradását, a tulajdonképpeni feladatról megfele-dezés állapotát szentesíti. Ha állampolgári jogon, a képesítést igazoló papírok, a nem lehet tudni, milyen okból kapott támogató vélemények száma alapján lesz valakiből oktató, ismer-tetik el a szakma művelőjeként, akkor nagyon is kétséges, hogy az illető szellemi teljesít-ményt fog nyújtani, értelmiségi képességeket alakít ki magában. Ez a kiválasztódás egészsé-ges akkor volna, ha a hamis tekintélyektől, a hivatal, a hatalom, a szakmai közvélemény személytelen nyomásától szabadon, a megnyilatkozás lehetőségeihez akadálytalanul hozzá-jutva, a kollegák által szellemi mérkőzésekre ösztönözten és azok kimenetelétől függően ismertetnének el az emberek, a teljesítmények. Aki értelmiségi, aki képes érzékelni a szelle-mi minőséget, akkor is vállalja a szaknához tartozást, ha alul marad, mert szellemi párbaj-ban nem szégyen veszíteni. Akinek viszont a vereség kedvét szegi (de lehet-e egyáltalán szellemi téren vereségről beszélni?) nem is baj, ha kilép ebből a körből mert nyilvánvalóan nem oda való.

A demokrácia nem csupán egy csoporton belüli viszonylatokat jelent, hanem az il-lető csoportnak a társadalom egészéhez való viszonyát is. A közkeletű felfogás szerint egy csoportosulás annál demokratikusabb, minél akadálytalanabb az átjárás közte és a társadalom egésze között, minél szélesebbre tárja kapuit. Ahogy mondani szokás, jöjjenek minél töb-ben, miért akarnánk különbözni a társadalom egészétől. Majd kiderül, ki felel meg a köve-telményeknek, és még azt sem egyvalaki mondja meg, mennyire sikerült megfelelni, hanem bízzuk a döntést a leginkább elfogulatlan tárgyi mutatókra. Ebben az esetben az értelmiség valóban nem fog különbözni a polgári világtól, és talán nem kell bizonyítani, hogy mennyire sajnálatos. Inkább arra szeretnék utalni, hogy a saját körén belül — legalábbis formálisan — demokratikusan működő testület mennyire nagy hajlandóságot mutat arra, hogy a társadalom, a kultúrközösség egészéről megfelelkezve szakmai érdekeit védelmezze, illetve hogy a saját léte által indokolt célokat keresse, és ne lássa szükségét az emberi léte-zésből fakadó tulajdonképpeni problémák megvilágításának. Ez a gondolkodás, egy képtelen utópiát dédelgetve, azzal áztatja magát, ha mindenki eljátszhat azzal a gondolattal, hogy ő

is kutat, ő is szakember, sikerül elaltatnunk azokat a tényleges szellemi-kulturális kérdéseket, amelyek a szakma mesterséges légkörében valóban nem jelentkeznek.

*

Nem vonzó feladat és nem szimpatikus vállalkozás olyan munkával foglalkozni, amely nem nyerte meg tetszésünket, amelyben nem látunk teljesítményt. Méltánytalan bárkitől lehetőségein felül eredményeket várni, illetve azt a keveset, ami tőle telik, nem megbecsülni. Az e maximáktól való eltérésre az a felismerés késztet, hogy adott esetben nem az eredmények szerénységéről, vagy hiányáról, hanem olyan módszeres teljesítményvisszatar-tásról van szó, amely fölöttébb elgondolkodtató, s amelyben szellemi életünk kóros jelensé-gét kell látnunk. Miután szorgalma, tájékozódása és ügyszeretete mértékében szinte mindenki lehet valamely szakma hasznos művelője, mindenkinek lehetnek többé-kevésbé figyelem-reméltó eredményei, nem azonnal érthető, miért szánja el bárki is magát a problémákkal való tényleges foglalkozástól, a tulajdonképpeni gondolkodástól, a szellemi erőpróbától való tartózkodásra. A rejtély magyarázata, hogy így remél a tőle telhető teljesítmény mértékén felüli elismeréshez, befolyáshoz — ahogyan a mai, a fogalmakat vegyítő nyelven mondani szokás — tekintélyhez (a helyes szóhasználat szerint: hatalomhoz) jutni.

E számítás, el kell ismerni, nem alaptalan. A tudományok körében tevékenykedő tömegember, a szakember a szellemi teljesítőképesség egyenlőtlen eloszlása ellen hangolt, és örömmel fogadja, ha valaki azt ígéri, hogy változtat ezen az "igazságtalan" helyzeten, hogy a szakma tevékenységét szolid, intellektuális alapra helyezve a szellemi teljesítmény "szeszélyes", "megbízhatatlan" szempontját kikapcsolja. Bár a szakember mint tömegember bármiféle szellemi tekintély született ellensége, be kell látnia, a szellemi tekintélyek kikapcsolásának bonyolult feladatával nem akárki képes megbirkózni. Nagyfokú összeszedettség, a kitűzött cél érdekében vállalt önkorlátozás szükséges hozzá, hiszen ha meggondoljuk, nem egyszerű a kérdésekkel úgy foglalkozni, hogy közben az ember a legkisebb gondolati rezdüléstől, a személyes véleménynyilvánítás leghalványabb árnyalatától, a tényleges problémák-ba bekapcsolódástól, tehát minden személyes és szellemi megnyilvánulástól tartózkodjon, hogy bármit is mondjon, egyszóval minden, a sikert kockáztató kísértésnek ellenálljon.

Aki erre a feladatra vállalkozik, nem csupán úgy ír, mint mások, nem csupán erről vagy arról és nemcsak a maga nevében, érdekében értekezik, hanem valamiféle szakmai érdekképviselőt vállal, valami módon a szakma egészéről gondoskodik. Nála védelmet találunk mindazok, akik szándékuk ellenére nem képesek ilyen céltudatosan működni, ezért alkalmasszerűen tartalmas kijelentéseket téve, a szellemi szférába tévedve, fölösleges táma-dási felületet nyújtanak, vagy akik csak igen ritkán, esetleg egyáltalán nem írnak, s emiatt ugyancsak támadhatóvá válnak. Az így megszerveződő szakmához tartozásnak egyetlen föl-tétele van: nem szabad szellemi célokat kitűzni, a szakmán ilyesmit számon kérni, és fő-képp a szakma ellentétes irányú tájékozódását, szellemellenességét szóvá tenni. A szellemi tekintélyek ellen lázadó, a valódi teljesítmény nyújtását megtagadó szakma azért ismeri el a számára védelmet biztosító kollega befolyását, azért korlátozza saját megnyilatkozásainak

szabadságát, hogy az így kialakult alkukhelyzet felborulásának elejét vegye. Az alábbiakban olyan céllal lapozzuk át Fried István kötetét, hogy ennek a szellemi életünket megbénító alkunak a jelenségeit ábrázoljuk, hogy az intellektuális hatalomgyakorlás módozatait kimutassuk.

Induljunk ki taláломra a *Babits Mihály és az orosz irodalom* című írásból. A szerző itt *Az európai irodalom története* című kötet orosz tárgyú részleteit és főképpen azok forrásait elemzi. A tanulmány leglényegesebb, de korántsem eredeti megállapítása, hogy "az orosz tárgyú fejezettörödékek beilleszkednek abba a sorba, abba az európai menetbe, amelyet az irodalomtörténet megjelenített. Beilleszkednek, mert helyenként... látszani kezdenek az orosz és a francia, az orosz és a német, az orosz és az angol irodalom közötti összekötő szálak. A Puskin és Byron, Dosztojevszkij és Dickens között fellelhető esetleges 'genetikus' kapcsolatok kimutathatóan átvételek valamely előszóból, utószóból, értekezésből, de tárgyalásuk módja egyben jelzi Babits koncepcióját: ti. az európai irodalomhoz tartozó nagy művek szerves összetartozását, a művek korrespondenciáját, a hivatott írók köztársaságának majdnem látomásos ideálvilágát."

Mi következhetne ebből, a Babits-művet találóan jellemző megállapításból? Annak vizsgálata, hogyan is formálódik ez az esszéisztikus oldottságában is érzékletes koncepció, továbbá, hogyan találja, találhatja meg az orosz irodalom a maga helyét a babitsi koncepcióban. Ehelyett valami egészen mást kapunk, annak a csaknem teljesen érdektelen kérdésnek a feszegetését, milyen forrásokból származnak Babitsnak az orosz irodalomra vonatkozó ismeretei. Hiszen ha a szerző elismeri, hogy e forrásokat sikerült a kívánt koncepcióba beilleszteni, és ha a babitsi koncepciót a maga nemében figyelemre méltónak tartja, a forrásokról folytatott értekezés tulajdonképpen értelmét veszti. Az írásában ismertetett tudnivalókat egy kritikai kiadás jegyzetapparátusában kellene elhelyezni.

Ebben az esetben sok ízléstelenségtől, tudálékos okvetetlenkedéstől, körmönfont oda-visszamarázgatástól lehetne magunkat és olvasónkat megkímélni. Mire jó — kérdezheti az intellektuális hatalomgyakorlás módszerét nem ismerő olvasó — arról értekezni, hogy Babits nem tudott oroszul, amit azért többé-kevésbé mindenki sejthet, de ami egyáltalán nem zavarta Babitsot abban, hogy értelmes koncepciót alakítson ki, és amikor tudjuk, hogy esetleges orosz nyelvtudása egyáltalán nem garantálta volna, hogy koncepciója jó vagy a ténylegesnél jobb legyen. Minek sajnálkozni azon, hogy a korabeli russzisztika hiánya miatt Babits eredeti magyar tanulmányokat nem olvashatott. A sajnálkozás konikumát különösen leleplezné, ha a szerző megmondaná, hogy a mai magyar russzisztika mely teljesítményét lett volna hasznos *Az európai irodalom története* szerzőjének ismernie. Teljességgel érdektelen az az információ is, hogy egyes orosz regényeket Babits föltehetően nem olvasott, noha még magyar fordítás is állt rendelkezésére, hiszen mint a szerző maga is elismeri, a regények nem ismerete, a szekundér irodalomra támaszkodás végül is nem akadályozta meg Babitsot koncepciójának kikerekítésében, illetve nem rontotta le annak szellemi értékét. Ezeknek az érdektelen kérdéseknek az ízléstelen feszegetését az óvatossággal ellensúlyozza, hogy óvatosságból, a jegyzett név iránti elismerésből, korábbi megállapításait utólag formálisan visszavonja.

Ennek az oda-vissza játéknak ugyan nincs értelme, de fölösleges volna kétségbe vonnunk, hogy az intellektuális hatalomgyakorlás rendszerében megvan a maga jelentősége. Például arra jó, hogy arcpírító okvetetlenkedésével kétséget támasszon a szellemi rang, a szellemi teljesítmény létével és érvényével kapcsolatban. Olyasmit sugall, hogy amit, szigo-

rú elveit felfüggesztve, Babitsnak elnéz, azt más esetben semmiképpen sem hagyhatja szó nélkül. Pedig teljesen nyilvánvaló, ha komolyan veendő az általunk fölvetett szempont, egyetlen egy esetben sem tekinthetünk el tőle, ha viszont nem az, sehol sem indokolt alkalmaznunk, bármely más szellemi teljesítmény esetében is olyan méltánytalan fölvetnünk, mint a Babitsé esetében. Szellemi kérdések tárgyalása közben tarthatatlanok az efféle protokolláris, hivatalnoki megnyilatkozások.

Ígéretesen hangzik a kötetben ezután következő írás címe: *József Attila kelet-közép-európai helye*. Annál nagyobb csalódást okoz az írás maga a naiv, azaz szellemi teljesítményt váró olvasónak. Szó sincs arról, hogy valóban "fény derülne József Attila költészetének lényegére, helyére" Kelet-Közép-Európában, vagy hogy akár csak számottevő, komolyan vehető erőfeszítés történe a megnevezett probléma körüljárására. Nem is csoda, hiszen hogyan lehetne az összehasonlítás eredményes, amikor a szerzőt nem érdekli sem József Attila, sem Kelet-Közép-Európa, hanem csak a hasonlítás maga, és hogyan lehet két vagy esetleg több ismeretlent egymással összehasonlítani? Jobb híján tehát két adalékot kapunk. Egyfelől, ha nem tudtuk, megtudjuk, hogy a korabeli Villon-divat József Attila mellett a régió más költőit is érintette, másfelől egy szlovén költővel, Kosovellel való motivikus egybeesés kapcsán valamiféle sajátos verstípus föltételezéséről hallunk. Valójában úgy néz ki, a szecessziós hangvételt felváltó új, tárgyas költészet jelentkezését figyeli meg a szerző anélkül, hogy benne ez teljes mértékben tudatosulna, és hogy megfigyelését definitíven megfogalmazná. Ezt a jelenséget érinti akkor is, amikor József Attila szegényember-versei kapcsán a modern népi szemléletnek a 19. századi romantikus népiesség helyébe állításáról értekezik (igen körülményesen, és a múlt századi felfogással szembeni ideologikus elfogultságoktól sem mentesen). Pedig ha egy kicsit definitívebb lenne, ha a századelőn lezajlott szemléletváltásról fogalmibban beszélne, valamit mégiscsak sikerülne megvalósítani a cím-ben ígértekből. De ez ellentmondana az intellektuális hatalomgyakorlás stratégiájának, mert ez esetben tényleges problémákat érintene, vagyis szerephez juttatná azt a szellemi potenciált, amelynek visszaszorítása a pozícióit féltékenyen őrző szakember első számú érdeke.

Igy inkább azzal a kétértelmű kifogással tér ki a feladat elől, hogy csupán "néhány példával kívánja érzékeltetni, miféle vizsgálatokra gondol", ami egyszerre vehető köteles tudósi szerénységnak, és tűnik a kutatási irányokat kijelölni hivatott vezető irodalomtörténész nagyvonalú gesztusának. Néhol a kétértelműség túlságosan átlátszó. Tulajdonképpen komikusan hat, amikor az elemzési példák esetlegességét eltussolni akarván ezt írja: "József Attila életművének különböző területeiről választottuk példáinkat, jelezve, hogy még milyen földértetlen területek várnak elemzésre. De akárhova nyúltunk, a kelet-közép-európai párhuzamokra, vonatkozásokra bukkantunk." De jól sejti azt is, hogy a tényleges eredményhez nem vezető vizsgálatot összegző és üres irodalompolitikai irányelvként hangzó fordulatok a tényismeretekre hangolt szakember figyelmét elkerülik, ezek ürességét, semmitmondását, értelmetlenségét az észre sem veszi; mindez — írja a szerző — "azt a meggyőződésünket erősíti, hogy József Attila (hasonlóan Petőfihez és Adyhoz, Móriczhoz és Bartókhoz) nem pusztán a magyar költészet és kultúra vonatkozásában érthető és magyarázható; ahhoz, hogy mennyire új, mennyire szintézis jellegű lírája, életműve, a kelet-közép-európai kontextusba kell helyezniünk, szembesíteniünk kell a kortárs cseh, szlovén, szerb, horvát stb. költészettel."

A *Vonások a csehek Vörösmartyjának arcképén* cím alatt Karel Mácha romantikáját jellemzi, nyilvánvalóan a cseh irodalomtörténet eredményeit közvetítve, és a magyar olvasó szemléletéhez igazítva. Előljáróban verselésének, képszerkesztésének sajátosságait veszi sorra (lényegében szemponttalanul, anélkül, hogy funkciójukra rámutatna). Majd ezt írja: "Adott a tartalmi következtetés, ezután a formai elemzés után. Ugyanis — bár Mácha látszólag elhanyagolhatóan vélte a költemény témájának jelentőségét — a költő nyilvánvalóan nem hozta volna létre ezt a bonyolult versszerkezetet, hangtani rendet, ha konvencionális témát akart volna újszerű műfajban kibontakoztatni." Természetesen ez egészen nyilvánvaló. Annyira az, hogy a szellemi teljesítményt váró olvasó felfogása szerint felesleges szószaporításnak hat ezt a magától értetődő és általánosan elfogadott alapelvet hangoztatni. Azt vár-nánk, hogy ami elvileg nyilvánvaló, az elemzésben konkrétan beláthatóvá váljon. Ez utóbbi azonban sajátos módon elmarad. A szerző a számára nemkívánatos feladatot úgy kerüli ki, hogy mint láttuk, a tartalmat (az eszméket, a világképet) észrevétlenül a témával, a moti-vikus anyaggal, az életanyaggal azonosítja. De mivel a tematikus elemeknek van eszme-, szemléletmód-hordozó készségük, a továbbiakban a szerző taktikusan tesz, tehet bizonyos erőfeszítéseket a témától a tartalomhoz való eljutáshoz, s e közben nem idézi föl a szellemi teljesítmény nyújtásának veszélyét, mert a fogalomcsere következtében előálló szellemi zár-lat elejét veszi a kívánt stratégiától való eltérésnek.

Igy aztán a szerző semmi fogalmilag kezelhetőt és — mondjuk — Vörösmartyval, Mickiewiczessel tartalmasan egybevethetőt nem mond Mácha valóban eredeti, valóban kie-melkedő jelentőségű és valóban a másik két kortárral egybevethető életművéről. Annak a megállapításnak, hogy "Mácha nemcsak a cseh, hanem a vele leginkább — tipológiailag — rokon lengyel és magyar irodalomhoz képest is újszerű, a tényleges tartalma, mondjuk, ez az intelem: ne nézzük le a cseheket, ami tökéletesen helyes, miért is néznénk le őket, vagy arra jó, hogy esetleges közép-európai öntudatunkat érzelmi alapon erősítse. Amikor pedig tartalmasabb kíván lenni a szerző, és Mácha főművét, a *Májust* a wagneri zenedráma és a Liszt Ferenc-i szimfonikus költemény együttes előkészítőjének mondja, hangvételt pedig andante maestosonak nevezi, akkor "gondolatát — talán — érzékelhetővé, de kissé elmosó-dottá teszi", amint egyébként ő maga — nagyvonalúan és kissé vállveregetően — fogalma-zott Babiis irodalomtörténetével kapcsolatban.

A kötet egyik legszembevetőbb jellemzője az irodalmi művek, az irodalmi jelensé-gek elől való menekülés, a műveknek tematikus motívumokkal, műveltségi hatásokkal he-lyettesítése. Ez az eljárás a *France Prešeren és az európai romantika* című írásban azért válik különösen érzékelhetővé, mivel itt a szerző nem korlátozza vizsgálatait néhány adalék-ra, mert látszatra az életmű egészét kívánja bizonyos eredetinek szánt és egységes nézőpont-ból bemutatni. A maga nemében figyelemre méltónak mondható kiinduló tétele, amely a szlovén romantika sajátosságát a klasszicista előzmények hiányában látja, mert emiatt a nyu-gat-európai romantikusokkal ellentétben Prešerennek nem kellett a korábbi irányzattal szem-befordulnia, illetve a legtöbb kelet-közép-európai kortárral ellentétben — úgymond a viszo-nyok szükségessége miatt — a klasszicizmussal valamiféle józan, a romantikus lendületet korlá-tozó kompromisszumot kialakítania.

E föltehetően termékeny ötlet kiaknázása azonban jellemző módon elmarad (egyéb-ként nem világos, hogy az ötlet mennyire eredeti, mert a szerző a szellemi teljesítmény nyújtásának még a látszatát is igyekszik elkerülni), a cikkből hiányoznak azok a műelemzé-sek és a tanulságokat leszűrő tartalmas megállapítások, amelyek az életmű eszmei-esztétikai

sajátosságainak megragadását céloznák, a tétel használhatóságát bizonyítanák, amelyek a tudálemos és öncélú filológiai megállapításnak értelmet adnának. A szellemi teljesítmény, amelynek itt a közvetlen közelébe értünk, ez alkalommal is elmarad, az újat teremtő alkotó gondolkodás szellemét az intellektuális hatalomgyakorlás stratégiája értelmében nem szabad a palackból kiengedni. Vagy egyszerűen csak arról van szó, hogy a kitűzött feladat nehézsége riasztja vissza az alkotó gondolkodásról magát leszoktató szakembert? Így aztán a már megszokott közhelyek maradnak, annak ismételt hangoztatása, hogy "az európai romantika értékes tartományait alkotják a kelet-közép-európai romantikák", vagy hogy "gazdagodik romantikaképünk, ha — majd egyszer, valamikor — ezeket a jelenségeket is számba vesszük.

A *Legenda és a valóság Ivo Andrić Híd a Drinán* című regényében elnevezésű írásban a kötet szerzője még továbbmegy, legnagyobb meglepetésünkre időnként azt a kérdést kell föltennünk magunknak, vajon nem valóságos műelemzést kapunk? Mintha ez alkalommal tényleges gondolatmozgásról, a művész megragadására irányuló erőfeszítésről volna szó: "Andrić megváltoztatja valóság és népköltészet arányát, a folklór viszonyát a történelemhez. Visszatérő kifejezése a képzelet és valóság kapcsolatának jellemzésére a *furcsán és szétbonthatatlanul*. Ezzel is érzékeltetve, hogy nem teljesen azonos természetű, de azért egyáltalán nem ellentétes tényezők érintkezése határozza meg a táj embereinek reagálását a valóság, a történelem kihívásaira... Szinte megállapíthatatlan, meddig valóságos, honnantól kezdve mesés a történet, az alak, az esemény sor... A mese tehát attól függetlenül lesz közkinccsé, hogy hisznek-e benne, hogy a valósággal való érintkezéskor hitelessé válik-e. De — tehetjük hozzá — nincs szükség arra, hogy szembesüljön a valósággal. A valóságból keletkezik, bizonyos valóságselemek föltétlenül a regévé válás lehetőségét hordják magukban. Így egyáltalán nincs ellentét a valóság és a képzelet között, hiszen a valóság következetes átélése a képzelet által történhetik."

Nincs szó azonban semmiféle csodás átváltozásról. Hogyan is alakulhatna át a higgadt és fantáziátlan akadémikus értekezések szerzője, a száraz filológiai adatok halmozója a művet megélt és gondolati feszültséget csíholó műértővé, mondhatni költővé? A tanulmány szerzője, ellentétes irányból ugyan, de most is azt teszi, amit eddig tett: szellemi teljesítmény nyújtása, a kultúra, a hagyomány ápolása helyett ideologikus célok vezetnek, az intellektuális hatalomgyakorlás ügyét szolgálja. A hagyományba burkoltság, a kultúrától övezettség állapotát ábrázoló vagy legalábbis a tőle elszakíttóságot fájdalmasan felpanaszoló, az iránta való személyes sóvárgást kifejező művek esetében, mint láttuk, ez a stratégia az akadémikus értetlenség áthatolhatatlan páncélját írta számára elő. Andrićnak a történelemből kiszakíttóságot, a teljes értékű szellemi önkifejezés lehetőségétől megfosztottság megrendítő állapotát, a kultúra, a hagyomány lelki-szellemi reprezentáltságának a minimumára szoríttóságát bemutató regénye viszont Fried Istvánt arra ösztönzi, hogy ezért a negatív állapotért lelkesedjen. Lelkesedése azt sugallja, mintha lehetne hinni abban, hogy a sanyarú történelmi körülmények, a rideg tárgyak, a kövek föltétlenül és kiapadhatatlanul szülik a legendát, a mesét, vagyis a szellemet. A szerző az elbeszélés sajátos expresszív előadásmódját figyelmen kívül hagyva, az ábrázolt jelenséget úgy szemléli, mintha a regénybeli világban minden rendben volna, mintha szabad lenne, és mintha az alkotói intenciónak megfelelné az emberi lét normáját látni benne. Nem vitatjuk, hogy századunkban az európai kultúra egésze, az egész civilizált világ Bosznia áldatlan történelmi sorsához hasonló események részesévé vált, és hogy a *Híd a Drinán* ennek a sajátos történelmi találkozásnak a je-

gyében született. Azt azonban képtelenségnek tartjuk, hogy Andrić akár a mai Európa állapotát, akár a hazájában sok száz év óta uralkodó állapotokat normálisnak ítélte volna, és hogy alkotóereje ebből a képtelen pozícióból fakadna.

Értekezése elején Fried István világossá teszi, hogy az Andrić-regénnyel kapcsolatos álláspontjának kialakításában azokkal a nép- vagy parasztábrázolásokkal szembeni fenntartásai vezetnek, amelyeknek "jellemzője a falusi környezet részletező rajza, különféle falusi szokások ábrázolása, a szereplők beszédmódjában a népi fordulatok kiemelt jelentősége, olykor némi közmondás- vagy szentenciaszerűség az írói narrációban. Az élet ez írók szerint természeti jelenségek, természeti változások egymásutánja, amelybe hol szervezesebben, hol kevésbé szervezen illeszkedik bele a nemzeti elem, a nemzetiségi küzdelmek éppen nem lírai-poétikus megszólaltatása. Ritka kivétel azonban, hogy az írói szándék nem bukik ki didaktikus módon a cselekmény során. Még ritkább, hogy a folklorisztikusnak minősíthető elemek teljes harmóniát alkotnak a többi, nem folklorisztikus elemmel."

Kritikai megállapításainak viszonylagos jogosultságát fölösleges volna vitatni. Álláspontját kiegyenlítőtlenné nem ez, hanem az teszi, hogy nem hajlandó ezekben a regényekben egy zárt világ tematikus ábrázolásán túl fölfedezni a kultúrában, hagyományban élés iránti — természetesen ma is korszerű — nosztalgiát, mert nem hajlandó elismerni, hogy végül is az nem kevésbé egyetemes érvényű, mint Andrićnál a hagyománytól való megfosztottság állapotának bemutatása. Mi tagadás, e nosztalgia némileg (még a legnagyobbaknál, Reymontnál vagy Tamási Áronnál is) a maga körébe bezárkózó paraszti közösségnek a kultúrtörténeti hagyomány örökösévé feljászását, a személyes képviselőtől megfosztott történelem helyébe állítását sugallja. Egyébként értekezésében a szerző maga is valami hasonlót tesz, amikor a személyes hagyomány és kultúráképviselő lehetőségét, valaha is létezését tagadja, ráadásul dogmatikus, ideologikus elszánással, az esztétikai kompozíció kiegyenlítő hatásai nélkül.

Fried István bizonyos illúziókat oszlatva megállapítja: "A folklór nem egy zárt közösség kuriózumként felfogott megnyilvánulása... a folklór: egy", vagyis önmagában nem teremt, nem választ el, és nem véd meg közösségeket, ezért az esztétikailag megformált beszédén kívül, az értekezések közegében teljességgel indokolatlan "a legendák misztifikálása, a folklór hamis mitizálása". De nem kevésbé misztifikáció és hamis mitizálás azt állítani, hogy a folklór, a legenda "természetes anyagi és szellemi közege egy éppen nem zárt, a külső eseményektől nem pusztán zaklatott, hanem abba valamilyen módon bekapcsolódó, messze nem egynemű, messze nem osztatlan-romlatlan társadalomnak". A történelmi korban legendává és folklórrá süllyedő mítosz a szónak bizonyos értelmében valóban nyílt közösséget teremtett, amennyiben megengedte a tőle idegen, a hozzá képest külső civilizációs, politikateremtő erőfeszítést, miként például a legendáiban és folklórában elmerülő bosnyák világ megengedte a török hódítást, az osztrák megszállást, az orosz nagyhatalom politikai-kulturális kisugárzását. Nagyon nehéz azonban azt mondani, hogy ezek a hatások lényegük szerint nem zaklatások, illetéktelen külső beavatkozások voltak, hanem a bosnyák világnak az európai (és nem csak az európai) kultúrközösségbe való harmonikus bekapcsolódásának sajátos formáját kellene látnunk bennük. Nagyon nehéz kíváncsúnak tekinteni azt a fajta nyíltságot, amelyre a regény elemzője olyan fenntartás nélkül rácsodálkozik, ha egyszer az a sok évszázados idegen megszállások következménye, s amely — mint bizonyos jelenbeli események föltételezni engedik — e drasztikus külső nyomás megszűntével talán nem is fenntartható. A képtelen föltételezés kényszerét csak akkor háríthatjuk el, ha a folklórban

és a legendában a kötet szerzőjével ellentétben nem akarjuk a közösségek természetes, eleendő és megfelelő szellemi-anyagi közegét, kifejezését látni, ha nem kíséreljük meg a népeket és az embereket a — személyes képviselőket igénylő és ezért a folklórral ellentétben személytelen formában érvényesülni nem tudó — kultúrhagyomány teljességéről lebeszélni, ha nem akarjuk őket abba az arenélküliségbe belekényszeríteni, amely nem a kulturális közösségek, hanem az intellektuális hatalmának kiépítésén fáradozó tömegember közege.

A *neoklasszicista fordulat* című frás azt latolgatja, mennyiben volt termékeny továbblépés vagy kényszerű kompromisszum Kazinczy Ferenc pályáján "a radikálisabb világnézettől, a közvetlen politikai cselekvéstől való visszavonulás" és helyében "a szépségkultusz" vállalása, Helvetius és Voltaire filozófiája helyett a weimari klasszikának és Kant filozófiájának a középpontba állítása. A szerző, mint mindig, most is nagyon elfogulatlannak, hajlékonynak igyekszik mutatkozni: egyfelől "nem lát szakadékot a fogság előtti és utáni Kazinczy magatartásában, eszmerendszerében... ugyanakkor nem tagadja a továbblépést, a fordulatot". Jellegzetes módon nem veszi észre, ha már a dilemmát fölvetette, valóságosságát legalábbis elvileg elismerte, álláspontja az utólagos korrekciók ellenére lényegében dogmatikus marad, és soha nem kevergőzhet ki az "egyfelől-másfelől" mérlegelések labirintusából. Ha a felvilágosodást és a magát következményének mutató forradalmat a dolgok mértékének tekintjük, ha a politikai cselekvéstől való visszavonulást "kényszernek", a szépségkultuszt "menekülésnek" minősítjük, akkor nemcsak a nézeteiért börtönbüntetést szenvedő Kazinczynak a weimari klasszika melletti döntése tűnik majd a körülmények által kikényszerítettnek, elvi-eszmei alapon tehát nem igazán elfogadhatónak, de magában a weimari klasszikában is a felemás német, közép-európai viszonyok szüleményét vagyunk kénytelenek látni, a felvilágosító program következtelen, kompromisszumos megvalósulását, amint azt, mint tudjuk, képtelen módon egyebek közt Marx és Engels is gondolta.

Kazinczy, akit Fried István a felvilágosodás bűvöletéből szabadulni nem tudó, de "időszerűtlenné" válását belátó és a körülményekhez alkalmazkodó közéleti szereplőnek mutat be, furcsa módon a szerző szándéka ellenére afféle átváltozóművészeknek tűnik (lehet, hogy tényleg az volt?), vagy emelkedettebben fogalmazva Próteusznak, amint egyébként Kazinczy (talán saját magára is gondolva) Goethét nevezi, mondván: "minden lesz, amivé lenni akar, és azzá lehet, amivé akar, s mégis mindennek fölött Goethe ő". Vagy talán neki nem sikerült átváltozásai közben önmagának maradnia, elvégre mégsem volt Goethe? Kár, hogy ez így tűnik, és kár, hogy csak így tűnik, hogy nem tud a szerző olyan nézőpontot kialakítani, amely ezen, Kazinczyt esetleg reálisan fenyegető veszély elhárításának lehetőségét nyitva hagyja. Ezt a sajátos nézőpontot a magyar kultúrhagyomány szolgálata biztosíthatná, amelyre valamiképpen Kazinczy kétségtelenül elszegődött, de amelyet más, eredetibb tehetségű alkotókkal ellentétben egészen problémamentesen sosem sikerült ellátnia, s amelyet Goethe viszont német vonatkozásban olyan tökéletesen betöltött, illetve amely a weimari klasszikus számára lehetővé tette próteuszi kalandjainak kockázatmentes vállalását. Kazinczy tehát nem radikális racionalizmus és politikai kompromisszum képtelen szélsőségei között ingadozik, hanem az új idők új dalaira figyelve, de álláspontjába sajátos ellentmondást beépítve, a weimari klasszikusok követőjévé szegődik, hogy tőlük tanulja meg, példájukon tanítsa meg a nemzeti géniusz felszabadításának általa sem világosan értett módját.

Amikor a tanulmány szerzője "Kazinczy Weimar-imitációját (a *Poétai berek* című gyűjteményről van szó) részleges érvényűnek, sikerét felemásnak" mondja, a részleges kudarc okait a nyelv állapotával magyarázza, azzal hogy "a német irodalom a 18. században

jóval differenciáltabb volt, mint a magyar". Minthogy a nyelvállapot, a differenciáltság jellegzetesen műveltségi-civilizációs szempont, azt kell mondanunk, hogy a szerző részéről itt ismételt az a felvilágosító racionalizmus jelentkezik, amely a kultúra jelenségeit az elvont térben és időben elképzelt művelődés függvényének tekinti, s amely közvetve sajnálatos kitérőnek, a világos és határozott elvek feladásának mutatta a német szellemnek a fordalmat követő összeurópai hegemoniáját. Ha ez így volna, a kornak nyilvánvalóan Kazinczy volna az első számú hőse, hiszen félsikere ellenére is nyilván ő járult hozzá leginkább a nyelv hajlékonyságának, differenciáltságának fokozásához.

Eredményének felemáságát, részleges kudarcát viszont éppen az magyarázza, hogy — tévesen — maga is úgy képzelte, nyelvi oldalról, a stílus oldaláról sikerülhet gyökeres fordulatot előidézni a kultúrában. Fried István így ír Kazinczy kísérletéről: "az alaposan megismert német nyelvújítási folyamatból a végeredményt akarta átültetni: a megszokott provincializmustól eltérő, a tájnyelvi esetlegességeken felülemelkedő költői nyelvet, amelyben íz, csín, tűz vagyon." Talán pontosabb lenne, ha a nyelvre gondolunk, a végeredmény helyett kézzelfogható tárgyi realizálódást mondani. Így érzékeltetve, hogy a kívánt folyamat: az ízlés, a gondolkodás, a mentalitás megújítása személyesen megéleendő, szellemi-kulturális jellegű és civilizációs, műveltségi vetületéből nem előidézhető. Bár Kazinczy saját adottságainak meg a korhelyzetnek megfelelően ilyen kerülő úton közelített a kultúra kérdéséhez, nem kétséges, hogy legjobb tudása szerint annak érdekeit kívánta szolgálni, hogy az elmáradottság, a provincializmus ellen hadakozva soha nem akarta a kultúr hagyomány — akkor még csak éppenhogy felszjő — eredetiségét tömegember módjára az intellektuális hatalomgyakorlás érdekében tudatosan kiszorítani. A szellemi teljesítmény módszeres visszafogásához civilizáció és kultúra szempontjának olyan végletes meghasonlása, a kulturális tényező tradícionális képviselőjének olyanfajta elapadása kellett volna, amely a modern tömegtársadalmat, világcivilizációt jellemzi.

Az epika átváltozásai című írás Vörösmarty *A két szomszédvár* és Mickiewicz *Pan Tadeusz* című eposzát veti egybe. Figyelmét (mint általában) motivikus (tematikus) egybeesések és műfaji hasonlóságok kötik le: így vagy úgy, mindkét esetben nemesi családok viszályáról és a nemzeti eposz célkitűzésével való leszámolásról van szó. Ez a hasonlóság az egybevetésnek alkalmas alapja lehet, de csak az alapja, önmagában ezek megállapítása esetleges, semmitmondó. Annál inkább, mert mint a szerző maga is észreveszi, e két mű esetében valami egymástól egészen eltérőről, nem mechanikusan egymás mellé állíthatóról van szó. Gyökeresen eltérő a hangvétel és az alkotásoknak az életműben, a nemzeti irodalomban, valamint az európai irodalomban elfoglalt helye: "Mickiewicz a száműzetésben bolyongva alkotta meg művét, a hazatérés legcsekélyebb esélye nélkül, Vörösmarty viszont Széchenyi *Hiteljének* megjelenése után. A tétovázó és határozatlan, a reformokra csak részben hajló nemesség és a takikázó bécsi udvar praktikái ellenére mégis a jobb jövő ígérete derengett fel a kor magyarjai előtt. Mindezek ellenére Vörösmarty leszámolása a végletebb, szenvedélyesebb, Mickiewiczé a higgadtabb, az elégikusabb. Vörösmarty szinte ingerülten írja annak az ellenkezőjét, amit pedig még alig nyolc esztendeje lelkesen kezdett a papírra vetni. A régi magyarok nemes és példaadó csatái itt ártatlanok éjszakai legyilkolásába, bosszúra ösztönző vérengzésbe fúlnak. A férfias párviadatok egymást föl nem ismerő testvérek értelmetlen halálává szegyenülnek. A boldogtalan és mégis oly regényes, léleknevesítő szerelmek a tündérrege káprázataiként hatnak. Az ősi, mitológiává dicsőülő szokások, hiedelmek ironikusan kegyetlen pogány szertartássá torzulnak... Vörösmartyval szem-

ben, aki önmaga számára idegen világot választ ábrázolása tárgyául, Mickiewicz saját gyermekkorának tájait, pontosabban a gyermekkor tájait, furcsa alakjait idézi fel, de azokat az olvasmányélményeket is, amelyek a gyermekkort bearanyozták. Míg Vörösmarty érezhető kegyetlenséggel tagadja azt, amiben hitt, amit a jövő zálogának tartott (ti. az iskolás klasszicizmusban megfogalmazott harcos nemzeti erényeket), addig Mickiewicz érezhető szeretettel ábrázolja még egyszer, visszavonhatatlanul utoljára a litván-lengyel falut, nemességet, mintegy távlatból szemlélve azt, ami elmúlt, s ami a száműzetésből visszatekintve mégis olyan szépnek tetszik...

...Amikor Vörösmarty belekezd *A két szomszédvárba*, még csak az első — igaz, döntő — lépéseket tette meg a romantikus költői magatartás megfogalmazásának irányába. Már túl van a *Csongor és Tündén*, de még jóval innen a romantikus ódán és a bölcséleti költeményen. Mickiewicz mögött azonban már szinte teljes költői múltja ott ékeskedik. Vörösmarty ezért nem annyira saját eddigi költői pályájától, életvitelétől búcsúzik, mint inkább egy eleinte lelkesen, később szinte csak magára erőszakoltan vallott modortól, és egy tartós-nak, szilárdnak hitt nemesi eszménytől. Mickiewicz elégedetten tekinthet vissza a megtett útra, oda emelte a lengyel lírát és epikát, ahova a kortárs európai irodalom elért, balladáit és románcait nemcsak születésük évszámát, hanem a bennük megnyilatkozó eszméket, a velük kifejezésre jutott formavilágot tekintve sem maradnak el például a Victor Hugoé mögött. Vörösmarty még csak ebben az időben, ebben a néhány esztendőben kísérli meg, hogy megteremtse a magyar irodalomnak a kortárs európaival való gondolati-terminológiai egységét, hogy elősegítse a magyar irodalom belépését az európaiba. Mickiewiczessel ezt már megvalósította a lengyel irodalom. Alig jelenik meg lengyelül a *Pan Tadeusz*, tüstént akad német fordítója."

A kötet szerzőjét azonban ezek az eltérések, vagyis (miután minden eltérő itt) maguk a művek nem érdeklik. A tudományos korrektségről alkotott sajátos — egyébként természetlen — felfogásához híven csak azzal foglalkozik, ami pozitív, kézzelfogható. Eredményének valószínűleg azt tekinti, hogy a művészi teljesítmény kiáltóan eltérő volta ellenére sikerült fölfedeznie a motivikus és műfaji analógiát, másképp: az egybevetés lehetőségét. Csak persze ő e lehetőség fölfedezését tekinti magának az egybevetésnek, nyilvánvalóan meg van győződve afelől, hogy az egybevetést elvégezte. Azok a gondolatébresztő, a szellemet megtermékenyítő kérdések, hogy miért teszi Vörösmarty, amit tesz, mi az értelme ennek az alkotói előtörténet és a jelen körülmények ismeretében meglepően ható radikalizmusnak, nem fogalmazódnak meg. Azt a kérdést sem teszi föl, mit ismer el a hazai és külföldi közvélemény Mickiewicz úgynevezett kompromisszumaiban, és mennyiben indokolható, illetve helyesellhető, hogy nem jutalmazza kellőképpen Vörösmarty egyébként dicséretes radikalizmusát? Vajon miféle ismeretlen távlatokat kerget a nyugvópontját egyelőre nem találó magyar romantika legnagyobb képviselője, és miért adódik Mickiewicz esetében a nemzeti lét egészét átfogni képes kiteljesedés?

Ha ezeket a kikerülhetetlen kérdéseket föltesszük (nem tudjuk, miért ne tennénk föl), arra a belátásra jutunk, hogy a *Pan Tadeuszt* nem *A két szomszédvár*tal, hanem a *János vitézzel* és a *Toldival* kell egybevetnünk, mert Petőfi és Arany elbeszélő költeménye tölt be a magyar irodalomban hasonló szerepet, mint Mickiewicz verses elbeszélő műve vagy Puskin *Anyeginje*, amelyhez a szakma korábbi megállapításaira támaszkodva a *Pan Tadeuszt* Fried István egyébként futólag okkal hasonlítja. *A két szomszédvár*tal való egybevetés csak arra jó, hogy annak kudarcán felbátorodva, ne féljünk ezt a némileg meglepő lépést megten-

ni, hogy belássuk, motivikus hasonlóságok és elvont műfaji megfelelések alapján nem lehet művészi alkotások egybevetését elvégezni. Ha Vörösmarty művét ebben az összefüggésben vizsgáljuk, kitűnik, hogy egyébként érthetetlen radikalizmusa nem politikai és nem pusztán szubjektív indulati fogantatású, hogy negatív formában, vagyis közvetve a magyar irodalmi fejlődésnek az a sajátossága nyilvánul meg benne, amely a nemesi romantikától Petőfi és Arany népiességéhez, történelmi vonatkozásban pedig a reformkortól 1848-hoz vezet. Petőfi vagy Arany népiességében a magyar kultúrának azt a jellegzetességét látjuk megmutatkozni, hogy kevésbé hajlamos a nemzeti kultúra nemesi (polgári) reprezentációjában himni, illetve a lengyelek módjára hitét veszítve is annak modelljénél megmaradni, annak formáit a nemzeti önismeret modelljévé emelni, hogy szkeptikus az eszmei célok intellektuális megalapozhatóságával szemben. A magyar gondolkodást ez a sajátossága segíti a kultúra mélyebb, ontikus megalapozottságának megtapasztalása irányába, illetve kényszeríti arra, hogy megkísérelje az így szerzett tapasztalatokat fogalmiasítani.

A "...majd az élet korlátozza önmagát..." című írás Madách művének, *Az ember tragédiájának* londoni színeiből, pontosabban annak haláltánc jelenetéből kiindulva jut általános kultúrfilozófiai megállapításokhoz. Básti Lajoshoz kapcsolódva a szerző azokkal vitázik, akik a jelenetet melodramatikusan interpretálják. Melodramatikusnak természetesen nem szabad lenni, és Bástinak igaza van, a *Tragédiának* csak előnyére szolgál, ha mellőzzük az ilyen interpretációkat. Kérdéses azonban, mennyiben igazolható az a koncepció, amelyet Fried István Básti tekintélye mögé bújva egy esetleges filológiai megjegyzés kapcsán a *Tragédiába* becsempész, illetve amelyet a szóban forgó részletkérdés ürügyén előad. Madách művét goethei ihletésűnek mondván, Goethe-re hivatkozik, aki szerint a szomorú, kiábrándító események láttán, esetleges egyéni sorsunk balsikerei alapján nincs jogunk negatív metafizikai megállapításokra jutni, mert a rész az egészben mindig föllelheti értelmét: "Hagyd zajongni, majd az élet/ Korlátozza önmagát./ Nem vesz el a harcban semmi./ Mindig új s mindig a régi/ Halld csak ígéző dalát." Ebbe az irányba vág a rossz konstruktív voltáról, Mefisztónak akarata ellenére az isteni szándékot szolgáló törekvéséről szóló közismert aforizma is.

Nem vitás, hogy Goethénél ez így van, hogy ez az a modell, amely a német kultúra, a német gondolkodás reflexeit szabályozza. Kérdéses azonban, mennyiben tekinthető mindez az európai kultúra végső mozzanatának, a lét rendjét valóban feltáró egyetemes igazságnak, és nem indokolatlan-e Goethe szempontját abszolutizálnunk, a tetszetős cégér mögött bizonyos kiferdített hegeli sémák szerint hivatkozni "a való dialektikájára", adni el lapos életbölcsességeinket? Sajátos módon ebbe az irányba hat az is, hogy Fried István Calderónt, "aki még hitt abban a szilárd erkölcsi normában, amely szerint megítélhető az emberi tett, illetve amely lényegében pontosan szabályozza a különféle rangú és foglalkozású emberek cselekvését, és az amelytől való eltérés föltétlen büntetendő bűnhöz vezet" — naiv hiedelmek foglyának tekinti. De talán nem is olyan naiv Calderón, amikor nem hajlandó azt a hitét feladni, hogy ennek valami módon így kell lennie. Jellegzetes nyugat-európai tapasztalataiból adódó naivitása csupán az, hogy a kívánt állapot intellektuális alapon, a polgári berendezkedés keretei között elérhető. Ez az illúzió azonban — igaz, más formában — Goethét magát is jellemzi. Nem világos, miért kell nekünk a 20. század végén Kelet-Közép-Európában Goethe kultúrtörténeti pozícióját teljességgel osztanunk, és közben például Calderónnal szemben nevelésgelesen értetlennek mutatkoznunk?

Úgy tűnik, nagyon is időszerű észrevennünk, amit sem Marx, sem Lenin, sem Lukács György, de még az amerikai pragmatizmus sem vett észre, hogy itt nálunk, Kelet-Közép-Európában meg tölünk még keletebbre, az oroszoknál a dolgok másképp mennek, hogy politikai s gazdasági berendezkedésektől függetlenül alaposan ráfizethetünk, ha hiszünk a jó-rossz dialektikájában, emberi dolgaink intellektuális megalapozhatóságában, abban, hogy a létigazság (a hagyomány, a kultúra) személyes képviselőjére nincsen szükség, hogy személytelen ideológus masinériák örült törvényszerűségeire bízhatjuk magunkat, illetve azok működtetőivé elszegődhetünk. Fried István Babits fejére olvassa, hogy nem eléggé érti és ismeri az oroszokat. Most tőle szeretnénk megkérdezni, hogy vajon a klasszikus orosz irodalom nem éppen a fausti modell, a goethei koncepció elégtelenségének és főképp ránk nem illő voltának megmutatása? Hát Puskinnál, Gogolnál, Turgenyevnél, Tolsztojnál, Dosztojevskijnél nem éppen erről van szó?

De kétségünk van azzal kapcsolatban is, hogy Madách a goethei koncepción belül maradt volna. A haláltánc jelenetet nem szabad melodramatikusan előadni, de nem is szabad Goethe olümposzi fenségével szemlélni, mert akkor az egész — szándékunk ellenére — belzebubira sikeredik. Madách nem volt kapható olyan rosszízű intellektuális kalandokra, hogy Goethe pozícióját és pózait az ipari társadalomra is prolongálja, és az emberiség jövőendő újját ennek megfelelően a polgári berendezkedésen belül képzelje el. Mint tudjuk, "a valónak" a kötet szerzője által ajánlott "dialektikája" helyett nála az egyébként tényleg nem melodramatikusan megfestett londoni szín a falanszter színbe, az űr színbe és az eszkimó színbetorkollik, és szó sincs sem "az örök nőiesség" minden megnevesítő erejéről, sem a tévelygő Faust misztikus üdvözléséről, sem az élet végtelen megújító erejéről. A zárómondat, a "Mondottam, ember: küzdj és bízza bízzál!" viszont minden dialektikán, minden intellektuális konstrukción felül áll, az valami egészen másra utal.

A kritikus epilógjaként néhány személyes megjegyzést szeretnék az előzőekben leírtakhoz hozzáfűzni. A következőket használt éles kritikai hang, a tényleges szellemi teljesítmény teljes hiányának rendre-másra való megállapítása ellenére be kell vallanom, hogy a kötet szerzője által kialakított intellektuális konstrukciók végigjárása közben — teljesen magán jelleggel — nem tudok és nem akarok attól a tényről eltekinteni, hogy a szerző — nyilván szándéka ellenére — módot adott az általa érvényesített pozíció képtelenségének következetes megmutatására. Az előzőekből világos természetesen az is, hogy azt a szerepet, amelyet a kötet szerzője adott vonatkozásban betölt, az ő felfogásával ellentétben hozzá — mint egyébként bárki máséhoz is — méltatlannak tekintem. Önbecsapásnak, a goethei koncepció túlerőltetésének tűnik a rossznak az isteni szándék szolgálatában állását mai viszonyainkra alkalmazni. A modern világcivilizáció körülményei között nem kell és nem szabad, hogy legyenek olyan erők, amelyek mint egykor Nabukodonozor, Nero vagy Dzsingisz kán a léttapasztalatot érvényesítő kultúrközösségen, Isten népén kívül lennének, lehetnének. Senkinek sem indokolt ördögi szerepet tulajdonítanunk, valamint nem indokolható az sem, hogy bárki magának ördögi szerepet tulajdonítson: többé nincs értelme az ördögöt középkori módon perszonalizálnunk. Ehelyett intellektuálisan be kell látnunk azt a paradox problematikát, amelynek először a Biblia ad hangot, és amelyre az "örökké rosszra tör, s örökké jót mivel" aforizma utal, de amelyet sem a Biblia, sem Goethe nem fejt ki, s amelynek személyes belátása intellektuális kifejtés híján a szekularizált, modern világban problematikusnak látszik. Hiányát nem moralizáló, esetleg melodramatikus megfontolásból fájjaljuk, hanem a szellemi teljesítőképesség jelenbeli elapadása miatti hiányérzetünk ösztönöz erre. Nem

osztván sem a klasszikus német filozófia idealizmusát, sem bírálónak materializmusát, nem hihetünk abban, amit a magát szakembernek nevező tömegember önmagáról állít, nevezetesen, hogy mint egykor Mózes a sziklából vizet, ő a pusztá tényekből szellemet fakaszt, vagyis hogy a valóság föltételezett dialektikája, ez az Isten és az ember helyére lépő személytelen hatalom letörhetetlen, s mint ilyen alkalmas lehet dolgaink elrendezésére, vagy végleges összezavarására.

A MÉLYLÉLEKTAN JÓB MÉRLEGÉN

Carl Gustav Jung *Válasz Jób könyvére* című munkájának értelmezése

Bánjunk el a szegény igazzal...

...

Számunkra a hatalom legyen az igazság mércéje,

mert a gyenge nem ér semmit.

Leszelkelődünk az igazra...

...

hepanaszol bennünket törvényszegésért,

és szemünkre hányja, hogy vétünk a tisztesség ellen.

Dicsékszik, hogy ismeri az Istent,

és az Úr gyermekének mondja magát.

Vádol bennünket, amiért így gondolkodunk...

Bölcs. 2, 10-19.

Jóbot az Isten a Sátán kezébe adta, aki kételkedett abban, vajon Jób érdek nélkül szolgálja-e az Urat, vagy csak azért, mert az úgymond jól megfizet érte. Jób, akire a kétségek cáfolata érdekében szörnyű megpróbáltatások vártak — előbb a gyerekek halála, utána pedig a lepra, amely őt, az igaz embert, hívása teljesítésétől, az Isten szolgálatától megfosztotta, és gúny tárgyává tette —, így válaszol egyik barátjának, aki a helyzetével kibékülni nem hajlandó embert türelmetlenséggel vádolja:

Bárcsak igazán mérnék meg elkeseredésemet,

szenvedésemmel együtt tennék mérlegre!

Bizony, súlyosabb a tenger homokjánál...

Jób hosszankodásait sem felesége, sem barátai nem képesek "mérlegelni", vagyis helyesen értelmezni, ő maga viszont mindenkinek válaszol, mintegy saját mérlegére, az igaz ember mérlegére teszi a hozzá legközelebb állók szavait, leleplezi hazugságukat.

Jung első látásra mintha egyetértene Jób hosszankodásával, de ez csak látszat, hiszen mint a mélylélektan művelője és híve általában, akik az embert személytelen és a dologi világból származó motívumokkal, érdekekkel magyarázzák, nem is tudja elképzelni, hogy Istent, aki maga az Igazság, lehet és kell érdek nélkül szolgálni. Így amikor mintegy a mélylélektan mérlegére teszi a *Jób könyvét*, az egészet félreérti, eltorzítja. Mi a magunk részéről a helyzetet megfordítva Jung szemléletét, a mélylélektant kíséreljük meg Jób mérlegére tenni, attól a meggyőződéstől inspiráltak, hogy a bibliai történet nagyon is alkalmas e szemlélet bírálatára.

*

A Mester, Bulgakov híres regényének hőse, a fiatal költőt, Hontalan Ivanuskát, aki megrendelésre írott költeményében rendkívül visszataszító alakként ábrázolta Jézus Krisztust, műveletlen embernek nevezi, vagyis Ivanuska eltévelyedését azzal magyarázza, hogy sok mindenről nem tud, nem hallott, hogy intellektusa fejletlen, hiszen kimondottan szovjet, azaz eleve hiányos, ideologikus és szűken dogmatikus nevelést kapott. Carl Gustav Jungról, aki szintén rendkívül visszataszító alakként ábrázolja a bibliai Istent, semmiképpen nem lehet mondani, hogy műveletlen, hogy intellektuális poggyásza szegényes, vagy hogy egyszerűen "hülye", ahogyan ezt Ivanuska kezdi sejteni magáról, amikor a bolondokházában egy józan pillanatában az okos és hagyománytisztelő Wolandnak, ennek a különös bulgakovi Sátánnak a szemével kezd nézni magára.

Mi is a magyarázata akkor, hogy a világhírű tudós, egy olyan művelt ember, amilyen Carl Gustav Jung volt, annyira nem értett semmit, annyira félreértett, félremagyarázott mindent a *Válasz Jób könyvére* című írásában, ebben a kései (1952-ben megjelent) kötetben, amelyről a kritika végső soron jogosan állítja, hogy "egyetlen hatalmas ívben vázolja az istenkép alapkérdéseit, s foglalja össze az egész életművet átlátható elképzeléseit"?

Mielőtt e kérdésre megpróbálnék választ adni, vessünk egy pillantást azokra a konkrét problémákra, amelyeket tévesen világít meg a híres pszichológus. Ezek a problémák elsősorban a következők: az igazság és az igazságosság, a paradoxon és az antinómia, a tisztességes ember és az igaz ember, az Isten és a bálvány, a logikus és a jó, a személyes és a privát, a hagyomány és a kritikai common sense problémája.

az igazság és az igazságosság

Tulajdonképpen amikor művének fő témájául Jób történetét választotta, azt a történetet, amelynek hőisével az ószövetségi Isten szándékosan úgymond igazságtalanul járt el — hiszen hűségét próbára teendő, a Sátán hatalmába adta, abban bízva, hogy a "fogadást" megnyeri — akkor egyrészt megérezte, hogy az *igazság* és az *igazságosság* az ószövetségi Isten fő attribútuma, másrészt elárulta, hogy őt magát leginkább e kérdés foglalkoztatja. Azt kell mondani, hogy Jób története a Bibliában a legpregnansabban azt mutatja, amit az embernek tudnia kell, és el is kell fogadnia: az igazság és az igazságosság — a méltó magatartás, az igaz ember élete és az ezért járó evilági jutalom — korántsem egy és ugyanaz, és az emberi életben, az immanens létezésben csak ritka szerencsés esetekben kap az igaz elismerést és jutalmat (sőt az elismerés általában nem is tart sokáig). Bár kétségtelenül ez lenne kíváncsú, és semmi kétség, valamikor, az idő beteljesülésekor, a történelem végén majd így is lesz, vagyis akkor, amikor nemcsak az igaz életű Jób, hanem a föld minden egyes lakója nem a jutalomért szolgálja az igazat, hanem magáért az igazságért (a Biblia nyelvén: az Istenért), és érti is, hogy a szabad embernek ez a rendeltetése, és egyben ez szabadságának a garanciája.

Egyébként Jób történetének a jelentősége éppen abban áll, hogy Jób maga is és mindenki, aki történetét olvassa, értse meg az igazság és az igazságosság közötti viszonyt, hogy ne mossa el a köztük lévő ellentétet, azaz hogy ne redukálja az igazságot az igazságosságra. Hiszen amikor Isten megengedi a Jób számára súlyos megpróbáltatásokkal terhes szi-

tuáció létrejöttét, amikor egy időre pártfogásától, gondviselésétől megfosztja Jóbót, és amikor a történet azt hangsúlyozza, hogy Isten ezt semmiképpen nem büntetésül tette (tudjuk, Jóbnek semmi vétke nem volt Isten előtt), hanem próbatételként, akkor a kérdés, amelyre a próba végén a választ meg kell találni, nem abban áll, hogy vajon Jób eddig a jutalomért szolgálta Istent olyan hűen, vagy magáért az Istenért, az igazságért (ez a próba nélkül is világos volt Isten számára), hanem abban, hogy vajon maga Jób eléggé érti-e a különbséget a kétfajta magatartás között: a személyes, nem tárgyasítható, transzcendens igazságszolgáltatás és a személytelen — vagyis tárgyasítható, mert a jutalom végső soron mindig is tárgyi jellegű —, kézzelfogható, immanens igazságosság szolgáltatása között.

A szituációt, amelybe Jób került, és amelyben e különbséget már nem lehet bagatellizálni, igazán szélsőségesnek kell nevezni, hiszen Jób nemcsak nem kap semmi jutalmat az igazság szolgálatáért, hanem úgy néz ki, a legsúlyosabb büntetést kapja érte. Ha egy ember a másik embert, felebarátját szándékosan és tudatosan olyan helyzetbe hozta volna, amilyenbe Jób került, ha valaki megmenthetné felebarátjának hozzátartozóit a haláltól, s ezt nem tenné, vagy ha meggyógyíthatná nehéz betegségétől, de ezt elmulasztaná, — még abban az esetben is, ha ezt nem egyszerű nemtörődomségből vagy gonosziságból és irigységből tenné, hanem mert úgy véli, hogy ezáltal a másikat a megértéshez, a hiteles gondolkodás kialakításához fogja hozzásegíteni — e magatartást egyértelműen embertelennek, emberellenesnek kellene nevezni. Hiszen akkor nem emberként, hanem Istenként lépne fel, magát nem értelmes egésznek, az emberi lét részének érezné, hanem ezt az értelmes, személyes egészet, az egész emberiséget — a múltbelit, a jelenbelit és a jövőbelit egyaránt — saját magával helyettesítené. Ezért nem szabad az Istent, aki az egész léte magában foglalja, sem utánózni, sem olyan mércével mérni, amely az emberre alkalmazható. És most térjünk vissza Junghez.

Jung az igazság és igazságosság közötti azon eltérést, amelyről fentebb beszéltünk, amelyet itt és most, immanens létezésünkben mindnyájan tapasztalunk, eleve abszolút értelmetlennek, Jób megpróbáltatásait pedig felháborítóknak találja. És mivel az embert eleve kizárólag gyengének, gyámoltalannak gondolja, mivel az a bibliai tétel, amely szerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára alkotta, Jung számára semmit nem mond, őt semmire sem kötelezi, a hatalmas Istent egyszerűen gonosznak, ahogyan ő mondja, "amorálisnak" tekinti, az általa teremtet világot pedig eleve elhibázottnak tartja.

a paradoxon és az antinómia

Alig van olyan negatív jelző, amelyet Jung nem alkalmaz, amikor az ószövetségi Istenről beszél. Jahvét az erőszak és a düh, a vakság és az önkény, az eskü megszegése, a rombolás-tombolás, az irigység és sok más hasonló rossz tulajdonság jellemzi. Mintha az Isten nem is Isten lenne, hanem ember, mondjuk egy megvadult apa, az ember viszont csecsemő, infantilis lény, aki helyett a jó apának kell gondolkodni, és akiről gondoskodni, aki-re állandóan vigyázni kell, sőt akit végső soron nem is ilyennek kellett volna megteremteni ("...tudniillik mindenható hatalmában állott volna valami különbet teremteni, mint ily hitvány földi agyagedényeket" — mondja Jung szemrehányóan).

Ugyanakkor Jung, ahogyan ezt maga hangsúlyozza, mégsem akarja Jahvét egyértelműen a tökéletlen és gonosz, a látható világot a rossz anyagból létrehozó gnosztikus demiurgosszal azonosítani. Ezért — legalább elvben — el kell ismernie, hogy Jahvénak van köze az igazsághoz: "Ő maga: minden tulajdonság e tulajdonságok totalításában, tehát egyebek között az eredendő igazságosság, ám ennek ellentéte is, szintén nem fogyatékosan" — írja, és így Jahve antinómiává, merő belső ellentétességgé, valamiféle tényleg rettentő lényvé válik, mert teljesen önkényesen, értelmetlenül és értelmezhetetlenül hol egyik, hol másik énjét valósítja meg (sőt azt kell mondani, hogy Jung könyvében Jahve csak elvben az eredendő igazságosság, gyakorlatilag csak mint ennek az ellentéte lép fel).

Jellemző, hogy Jung gyakran használja a *paradoxon* szót, de nála ez a fogalom pusztán szinonimája az ellentétek értelmetlen meglétének, az antinómiának, és mintha Jung nem is hallotta volna, hogy a paradoxon nem egyszerűen ellentét, hanem értelmes ellentét. Így például az igazságosság és az igazság közötti — az emberi történelem során oly gyakran jelentkező — ellentétet, amelynek következményeként az elhivatottnak szenvedniük kell az igazságért, tulajdonképpen ki kell szenvedniük az igazságot, és nem az igaz életért járó jutalmat élvezni (sőt gyakran velük együtt más egyszerű halandóknak végső soron büntetetlenül és első látásra céltalanul szenvedniük kell), *értelmes ellentét*nek, vagyis paradoxonnak kell nevezni.

Mivel Jung nem tesz különbséget az értelmes és az értelmetlen ellentét között, illetve mivel csak az értelmetlen ellentétet ismeri, nem tudja, mit jelent az olyan élmény, amelyet a vallástörténetben numinózisnak neveznek, bár e fogalmat szintén használja könyvében. Jung a numinózist a félelmetessel, az iszonyatossal azonosítja, amit az ember akkor tapasztal, amikor valami abszolút értelmetlennel, hatalmassal, és vele szemben ellenséggel találkozik, azaz amikor érzi, hogy teljesen értelmetlen, "sötét" kínlódás, illetve megsemmisülés várja. Ezzel szemben a numinózis — a személyes Isten jelenlétének, illetve közeledésének az érzése egyáltalán nem olyan egynemű, és semmiképpen nem nyomasztó élmény. Hiszen az ember soha nem úgy éli meg a személyes Istent, mint olyan valakit, aki *gonoszul* ellenséges vele szemben, és ha nyomasztja valami, akkor inkább saját tökéletlensége, amelyet ekkor tapasztal meg teljes mértékben. Ugyanakkor bár az Isten tökéletesebb bárkinél az élőlények közül, a tökéletessége — ha már egyszer személyes Istenről van szó — mégsem idegen az ember számára, hanem fordítva: sajátjának érzi.

Paradox módon a numinózisban az ember egyszerre éli meg saját tökéletességét, azt hogy Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, és saját tökéletlenségét, por és hamu voltát. Egyébként is azt kell mondani, hogy az érzelmek paradoxitása az embernek, aki nem egyszerűen akármilyen élőlény, hanem értelmes lény, személy, sajátja, és csak csodálkozni lehet azon, hogy Jung ezt nem veszi észre. Ki nem ismeri például azt a nyomasztó nyugtalanságot, amelyet akkor érzünk, amikor egy újszülött, védtelen és gyenge gyermeket először veszünk a kezünkbe, és ki az, aki nem érez mély megatottságot, gyengédséget és büszkeséget, vagyis ki az, aki azt mondáná, hogy inkább ne legyen gyermeke, ha oly sokáig reszketni kell érte? És nem paradoxális-e a felebaráti szeretet is, amely oly sokszor arra készteti az embert, hogy rossz útra tért emberársának megmondja a lesújtó igazságot? Vagy ki az, aki valamely jelentős emberi alkotás láttán nem ismerné el, önmagát lekicsinyítve, hogy ő bezzeg nem képes ahhoz hasonlót létrehozni, de ugyanakkor szó sincs arról, hogy e művet meg akarná semmisíteni (ha csak nem mániákus vagy magával meghasonlott gonosztevő), hanem újra és újra élvezni szeretné, mert a lelke ezáltal fölemelkedik és megtisztul?

Ha Jób történetére gondolunk, akkor azt kell mondani, hogy Jóbnek, akár az őt elhagyott Isten iránti, akár a felesége és a barátai iránti érzései paradoxálisak, vagyis a legteljesebb értelemben személyesek, par excellence emberiek. Ha ezt teljes mértékben be akarjuk látni, nem szabad elfelejtenünk, hogy Jób nem egyszerűen tisztességes halandó volt, akit két nagy szerencsétlenség ért: előbb szeretett gyermekeinek pusztulása, aztán pedig a súlyos testi szenvedésekkel járó betegség, hanem igaz ember is, aki az Isten szolgálatát hivatásának tekintette, hiszen nemcsak magánéletében volt feddhetetlen, vagyis nemcsak rendes polgár volt, hanem arra is ügyelt, hogy a városban a hagyomány által szentesített normák ne merüljenek feledésbe, hogy azokat legalább ő képviselje:

Bárcsak olyan volnék, mint a hajdani hónapokban!

...

Amikor még velem volt a Mindenható
és körülöttem voltak gyermekeim;

...

Amikor a városkapukhoz mentem,
és elfoglaltam helyemet a téren,
ha megláttak az ifjak, hátrahúzódtak,
az öregek pedig fölkeltek, és állva maradtak.
A vezető emberek abbahagyták a beszédet,
és tenyerüket a szájukra tették.
A fejedelmek hangja elnémult,
és a nyelvük az ínyükhöz tapadt.
Akinek a füle hallott rólam, boldognak mondott,
akinek a szeme látott, mellettem tanúskodott.
Mert megmentettem a segítségért kiáltó nyomorultat
és az árvát, akinek nem volt segítője.
A veszendő áldása szállt rám,
és az özvegy szívét felvidítottam.
Igazságot öltöttem magamra,
és az is magára öltött engem,
jogosság volt a palástom és a süvegem.
A vaknak szeme voltam,
és lába a sántának.
Atyja voltam a szegényeknek,
és az ismeretlen ügyét is jól megvizsgáltam.
Összetörtem az álnak állkapcsát,
és fogai közül kihúztam a zsáknányt.

...

Figyelmesen hallgattak rám,
elnémultak, ha tanácsot adtam.
Beszédem után nem szóltak tovább,
szavam permetként hullott rájuk.

Úgy vártak rám, mint az esőre,
 mint akinek tavaszi esőt szomjazó a szája.
 Ha nevetve fordultam feléjük,
 akkor ők sem hittek,
 ha derűs volt az arcom,
 nem szomorodtak el.
 Én választottam meg, hogy mit tegyenek,
 élükön ültem, és úgy laktam közöttük,
 mint egy király a csapatában,
 mint aki gyászolókat vigasztal.

Jób tehát hivatásának élt, a hivatás számára azt jelentette, hogy Istennel lenni, és amikor olyan betegség érte, amely hivatása teljesítését lehetetlenné tette, nem egyszerűen pornak és hamunak érezte magát Isten előtt (ezt az érzést Jób korábban is ismerte, hiszen bár egyenesen Istentől kapta a feladatot, és bár e feladatot isteninek tekintette, soha nem vetélkedett Istennel, hanem hű és alázas szolgája volt), hanem semminek, nullának, hiszen már nem előtte állt, mint régen, amikor a feladatát teljesítette, hanem nélküle maradt. "Joggal mondták — írja Martin Buber J. Pedersennek az *Israel, its Life and Culture* című könyvében kifejtett véleményéhez csatlakozva — hogy Jób mélyebben gyökerezik az ó-izraeli életszemléletben, mint dogmatikus gondolkodású barátai. Számára csak az Isten és az ember közötti szilárd szövetségben lehetséges valóságos élet. Ő egykor a szövetségben élt, és ebből a szövetségből merítette az igazságát, s ezt most Isten összezavarta. Az a benyomás fejeződik ki itt személyéhez kapcsolódva, amelyet a hűséges "maradék" érez a népet sújtó katasztrófában. De ez a borzongás Jesája borzongására utal, amelyet akkor érzett, amikor megkapta Isten kétségtelenül konok üzenetét. Az ő "Meddig?" kérdése húzódik Jób panaszá-
 nak háttérében. Meddig rejti el Isten az arcát? Mikor láthatják őt újra? Deutero-Jesája ki fogja mondani a hűséges maradék elkeseredett panaszát (Jes. 40:27), melyben úgy véli — miután Isten elrejtőzött Izráel elől — most már Izráel útja is el van rejtve előlük, Isten nem figyel már rájuk, és nem csupán Izráelnek, hanem minden teremtményének ígéri, hogy megláthatják őt." (Martin Buber. A próféták hite. Atlantisz. 1991. Budapest. 233 l.).

Az emberek nem véletlenül szokták csodálni a hivatásukat teljesítő, hivatásuknak élő egyéniségeket, akik még akkor is hűek maradnak ügyükhöz, amikor erre, úgy tűnik, nemigen van fizikai lehetőségük, azokat akik nem hajlandók feladni vagy alábadni céljait, például azokat a prédikátorokat, akik ha már szavuk a pusztába kiáltó szavává válik, hát akkor a madaraknak prédikálnak, vagy a nagy író, aki halálos ágyán is dolgozik, amíg csak keze bírja a tollat. Hiszen a kultúra képviselője olyan feladat, amelyet elsőrangúnak, alapvetőnek kell gondolnunk, amelynek teljesítése nélkül normális emberi élet nem képzelhető el, és amelyre csak a legnagyobb áldozatokra képes rendkívüli, ritka emberek vállalkozhatnak.

A hivatását teljesítő ember nem gondolhatja — mint az egyszerű halandó —, hogy helyére egy másik ember léphet, aki ugyanolyan jól csinálja majd azt, amit eddig ő csinált. A hivatásának élő ember tudja, hogy teljesítménye pótolhatatlan, vagyis teljes mértékben megéli a személyiség egyedülálló voltát és megismételhetetlenségét. Tehát amikor Jób nem volt hajlandó belenyugodni abba, hogy hirtelen hivatásától megfosztottnak találta magát, amikor emiatt perlekedni kezdett a hatalmas Istennel, azt tette, amit tennie kellett, és amit maga az Isten is várt tőle: hű maradt hozzá, Istent akarta továbbra is szolgálni, úgy, aho-

gyan eddig tette. Ugyanakkor Jób perlekedése Istennel kizárólag a szellemi szférában bontakozik ki, *gyakorlatilag* elfogadja sorsát, hiszen nem tesz egyetlen lépést sem annak érdekében, hogy megváltoztassa. Jób viszonyulása Istenhez, Jób érzései tehát paradoxálisak: gyakorlatilag alázatosan elfogadja az Úr akaratát, de szellemileg abnormálisnak találja azt a helyzetet, amelyben az Úr szolgájának nem adódik a rászabott hivatás teljesítése.

az Isten és a bálvány

Igy a városon kívül ülve perlekedik Istennel, de perlekedése egyáltalán nem hasonlít a formális jogi procedúrára: tulajdonképpen nem vádol és nem védekezik, hanem kérdez, csodálkozik, panaszkodik, tanácsalanságát fejezi ki, tehát beszél, arról, ami fáj neki, ami személyesen érinti (és ami neki, az igaz embernek fáj, mindenki más számára is fontos), amit megváltoztatni szeretne, és ami — bízik benne — meg fog változni. Mennyire másképp viselkedik Jung, aki az előszóban perlekedésnek nevezi saját álláspontját ("Amit a következőkben megkísérlek, bizonyos ránk hagyományozódott vallási képzetekkel való eleniző perlekedés lesz" — írja), de akinek a perlekedése vádak és védekezések — még hozzá hamis vádak, vagyis rágalmazások és hamis védekezések, vagyis indokolatlan önfelmagasztalások — egymásutánjából áll.

Ime egy példa: "...a hű szolgának, Jóbnak kell minden ok és haszon nélkül átesnie egy morális terhelőpróbán, jóllehet Jahve meg van győződve hűségéről és állhatatosságáról, ráadásul a maga mindentudásának alapján — ha ehhez fordulna tanácsért — e vonatkozásban megfellebbezhetetlen bizonyossága is lehetne. Miért kell akkor mégis kísérletet tenni, miért kell fogadást kötni — tét nélkül — a lelkiismeretlen kísértővel a tehetetlen teremtmény rovására? Csakugyan nem fölemelő pillanat, ha azt látjuk, hogyan és mily sebtében szolgáltatja ki hű szolgáját Jahve a gonosz szellemnek, és milyen gátlástalanul, részvétlenül hagyja a testi és erkölcsi kínok szakadéknak mélyébe zuhanni. Az Isten magatartása... olyannyira felháborító, hogy meg kell kérdeznünk, nem rejlik-e a egész mögött valami mélyreható motívum? Valami titkos ellenállást táplálna magában Jahve Jóbbal szemben? Ez magyarázhatná engedékenységet a Sátánnal szemben. Milyen tulajdona lehet viszont az embernek, amije Istennek nincs? A Hatalmassal szembeni kicsinysége, gyengesége és védtelensége miatt... valamivel élesebb tudata él, az önreflexió alapján: hogy fennmaradhasson, mindig tudatában kell maradnia a mindenható Istennel szembeni tehetetlenségének. Az Istennek nincs szüksége ilyen óvatosságra. Gyanút fogott volna Jahve, hogy az ember, igaz, végtelenül csekélyen, de összpontosítottabb fény birtokában van, mint ő, az Isten? Efféle féltékenység talán magyarázhatja Jahve viselkedését" — írja Jung, egyfelől az Istent valami szörnynek ábrázolva, akitől az embernek folyton félnie kell, mert bármikor (nem tudhatja, hogy miért) erőszakot alkalmaz vele szemben, másfelől a félelem (úgy tetszik csak azért, mert ez olyan érzés, amellyel az Isten nem rendelkezik) Jungnál valami furcsa erővé válik, "fénnyé", amely miatt Isten féltékeny lesz a nála úgymond nagyobb emberre. Talán helyesebb azt mondani, hogy iriggyé válik, hiszen az isteni féltékenység a Bibliában mást jelent: az Isten ott azt akarja, hogy az ember őt szeresse, és ne a gonoszt, tehát az Isten a rosszra, a hamisra féltékeny. Jung nyilvánvalóan azért választja Jób történetét könyvének témájául, mert Jób

perlekedett az Istennel, és mivel Jung a perlekedést csak egyféleképpen érti — erőpróbának, egyfajta birkózásnak gondolja — a történetet teljesen félremagyarázza.

Azt kell mondani, hogy a helyzet, amelybe Jób került, és amely arra készítette, hogy perlekedjen Istennel, a Bibliában rendkívüli. Hiszen a bibliai történetek általában arról szólnak, hogyan buzdítja Isten kiválasztottjait az ő szolgálatára. Így volt ez például Ábrahám esetében, akinek ott kellett hagynia szülőföldjét, és ismeretlen tájakra kellett mennie idegenek közé. Így volt ez Mózesrel is, akinek a hatalmas fáraó ellen kellett fordulnia, és annak akarata ellenére kellett a népet kivezetnie Egyiptomból. Jób előélete ezzel szemben boldog volt, neki sem saját magával nem kellett harcolnia, sem környezetével szembe fordulnia ahhoz, hogy Istent szolgálja. Szülővárosában köztisztviselőnek örvendett, szerető és szeretett családapa volt. Ilyen kedvező körülmények között nem volt nehéz Isten hű szolgájának lennie, és ezek a kedvező körülmények azért is adódtak Jóbna, mert története más jelentőséggel bír, mint mondjuk Ábrahámé vagy Mózesé. Neki hirtelenül és megmagyarázhatatlanul mindent el kellett vesztenie, a legdrágább módon a boldog állapotból a legszerencsétlenebb állapotba kerülnie, hogy — amint már korábban mondtuk — nem az Isten számára, aki mindentudó, hanem Jób és mindenki más számára, aki történetével megismerkedik, világossá váljon: bár véglegesen Isten nem hagyja el azt, aki igaz életet él (hiszen végül Jób is visszakap mindent, amit elvesztett, bár Jung jellemző módon könyvében erről egy szót sem szól), szolgálata csak akkor igazi, szabad, ha érte az ember semmi jutalmat nem vár, ha az Istent, az Igazságot az Istenért, az igazságért szolgálja.

Amikor Jung Istent gonosz és irigy szörnynek ábrázolja, nem számol azzal, hogy a zsidó-keresztény hagyomány Istent mindig is személyesnek gondolta, hogy a Bibliában az Isten mindig *személyes*, még abban az esetben is, amikor — mint Jób történetében láttuk — kemény próbára teszi az embert. Mert személyesnek lenni egyáltalán nem azt jelenti, amit Jung annak nevez: nem az az Isten személyes, aki mindig kellemes, könnyű és kényelmes, vagyis problémamentes helyzeteket teremt az ember számára (ilyen a kielégített, az áldozattal jóllakatott bálvány lehet), hanem az, aki olyan helyzeteket teremt, amelyekben egy-egy értelmes és emberi szempontból értelmezhető probléma tárul fel. Jung az Istent bálványnak tekinti, hiszen bálvány az, aki hol barátságos, hol barátságtalan az emberhez. A bálvány még akkor sem személy, ha úgymond jót akar, ha megvédi az embert a gonosz erőktől. Úgyhogy amikor Jung, a bálvánnyal azonosított Istennek az emberrel szemben ellenséges viselkedését látva, felháborodik, és amikor ezt a felháborodást személyesnek nevezi, téved. Jung valójában személytelenül gondolkodik, és inkább értelmetlen sértettségnek kellene érzését nevezniünk, mint értelmes és jogos felháborodásnak.

a logikus és a jó

Egyébként a pszichológia, amely az emberi lélekkel foglalkozik, nem számol azzal, hogy a lelki folyamatok, az emberi érzések, ha a személyiség nem torzult el, lényegük szerint paradoxálisak. Így az, amit e tudomány jónak, helyesnek, igazságosnak talál, szélesebb horizontról, a lét szempontjából nézve éppen annak a fordítottja. Ahogyan ezt Dante megfogalmazta: a pokolba vezető út is jószándékkal van kiköveztve. Tulajdonképpen, ha meggon-

doljuk, alig találunk a történelemben igazi rosszakaratot, a goethei Mefisztóval szemben majdnem minden gonosztevő jót akart, de rosszat tett, és akkor tett rosszat, amikor azt gondolta vagy érezte jónak, amit *logikai úton* vezetett le. "Ha igaz az, hogy Jób iránti bizalma maradéktalan volt — írja Jung Jahvéról és a Sátánról — akkor az volna a *logikus*, ha védelmébe venné, ezért a rosszakaratú rágalmazót leplezné, és kellően megbüntetné azért, hogy Isten hű szolgáját bemocskolni merte."

Jung úgy érzi, az embernek az a jó, ha minél hamarabb megszabadul az olyan Istentől, aki nem segíti, nem védi meg a bajban. Ez logikus, de az ember számára nem lenne jó, mert például aki az Istentől csak azt várja, sőt követeli, hogy számára gyakorlati haszonnal járjon és kellemes dolgokat tegyen, az a többi embertől is ugyanazt fogja követelni, akik meg ugyanezen az alapon tőle hasonlólt fognak várni, és mivel nem lehet eldönteni, kinek és milyen mértékben kell kezdeményeznie a másik érdekeinek a szem előtt tartását, senki sem lesz megelégedve, mindenki kifosztottnak, csalódottnak érzi magát. Az emberi viszonyokat csak személytelenül, csak gyakorlatilag lehetetlen elrendezni, mert az ember elsősorban, lényege szerint személy, még akkor is, amikor maga erről elfeledkezik, amikor saját magára és másra csak mint tárgyra vagy mint vegetáló természeti lényre tekint.

Jungnál nemcsak a logikusan gondolkodó ember akar szabadulni Jahvétól, hanem maga Jahve is úgymond kezdi sejteni, hogy nem nőtt fel az emberhez, hogy mint Jung állítja, "... kevesebb embernél, tehát olyasvalami, mint amit Jahve mond a krokodilról... A tudatlanság állati-természeti állapota jellemzi." Jung fantáziájában Isten Jóbbal találkozva arról kezd álmodozni, hogy emberré váljon. Hiszen Jung szerint Jahve, aki úgymond megszegte a szövetséget, amikor nem védte meg Jóbot, morális vereséget szenvedett. Jób viszont morálisan magasabban áll, mint Jahve. Jób fölénye immár tagadhatatlan tény — építi Jung saját logikai konstrukcióit — "ezzel olyan helyzet állt elő, amely valóban tünődést, reflexiót igényel. Ez okból avatkozik közbe a Sophia. Támogatja a szükséges öneszmélést, és ezzel lehetővé teszi Jahve elhatározását: hogy ember legyen ő maga is". Így (logikusan!) jelenik meg Jungnál Krisztus, akivel kapcsolatban Jung különösen hangsúlyozza az "emberbarátságot", természetesen ahogyan azt Jung értelmezi.

Bár Krisztus Jungnál valamivel szimpatikusabb, mint Jahve, Jung Krisztus jellemével sincs megelégedve, nála is felfedezi a hirtelen haragra való hajlamot és az önreflexió hiányát, tehát nála Krisztus is kevesebb az embernél, ő is csak "érzelmileg vezérelt természet". És magától értetődően, mivel Krisztus egy időben ember is és Isten is, Jung előadásában ő is az ellentétek értelmetlen vegyületének mutatkozik, "különnemű természetek összetevődése, valahogy úgy, mintha Jóbot és Jahvét egyetlen személyiséggé egyesítenék". Tehát Krisztus Jung felfogásában megkettőzött lény, aki egyfelől maradéktalanul bízik atyjában, másfelől viszont szinte az istenkáromlásig jut el, vagyis azzal vádolja Istent, hogy gonoszságból kísértésbe viszi az embereket. Így értelmezi ugyanis Jung a Miatyánkban megfogalmazott kérést: "És ne vígy minket a kísértésbe, de szabadíts meg a gonosztól". Eszébe sem jut, hogy ez a kérés nem tartalmaz, nem tartalmazhat magában semmiféle vádat vagy gyanút az Istennel szemben, mert az ember, aki imádkozik, eleve értelmesnek fogad el mindent, ami az Istenhez vagy a léthez rendelődik, azt is, hogy néha maga az Isten visz úgymond a kísértésbe minket, azaz nem azonnal szabadít meg a gonosztól, hanem tőlünk vár valami erőfeszítést. Az imába foglalt kérés csak annyit jelent, hogy bár eleve alázatosan elfogadtunk minden megpróbáltatást, mégis szeretnénk, hogy ha lehet, ezek ne érintsenek minket, hiszen egyfelől nem vagyunk mazochisták, hogy fájdalmat kívánjunk magunknak,

másfelől tudjuk, hogy az ember esendő, s emiatt senki sem lehet biztos abban, hogy kibírja-e a kínokat, nem tagadja-e meg akaratlanul azt, aki számára a legfontosabb.

Maga Krisztus is úgy imádkozott. Istenhez a Getszemáni kertben, ha lehet, müljék el tőle a keserű pohár. Jung viszont Krisztust szinte saját szövetségesevé teszi, azzá, aki nem imádkozik, vagyis aki nem a legértelmesebb lényhez, a személyes Istenhez fordul, hanem aki Istent rágalmazza, hiteszeggel és csalással vádolja, azt tételezi fel róla, hogy az ember leigázása érdekében, saját határtalan erejének megtagasztalása kedvéért az embert összetapossa, megalázza, értelmetlen kínokkal gyötri. Ugyanakkor Krisztus, aki Jung felfogásában még nem nőtt fel az emberhez, természetesen nem lehet sokáig Jung szövetségese. Rövidesen ellenségévé kell válnia. Így könyvében megjelenik az apokaliptikus Krisztus, aki szerinte "úgy viselkedik, mint egy hal lábbal felkelt, hatalmának tudatában pöffeszkedő főnök, egy 'hoss', aki a szeretetet prédikáló püspök 'árnyékához' hasonlatos."

a személyes és a privát

Jung szerint az apokaliptikus Krisztus az Apokalipszis szerzőjének, Jánosnak a szüleménye, aki szerinte *tudatosan* arra törekedett, hogy Istent mint Summum Bonum-ot fogja fel, ám "...a *tudatalattija* közben ellenérzések és bosszúgondolatok szövedékévé válik, melynek elemei aztán egyszerre látomásként törnek be a tudatba". (Jung ezért is gondolja nagyobbinak az embert a tudatalattiban, mint a szerinte őt traumatikussá tevő tudatban.) "Mindebből aztán — folytatja Jung — riasztó összkép következik, mely arcul csap minden, a keresztényi alázatról, türelemről, a felebaráti és az ellenség iránti szeretetről, a szerető égi atyáról és az embermentő-üdvözítő fiúról alkotott elképzelést. A gyűlölet, a harag, a bosszú és a vad rombolási vágy igazi orgiája szabadul el, s nem képes kielégülni a kísérteties rémképek garmadájjával sem, vérrel-tűzzel árasztván el egy világot, melyet még épp az imént kellett volna megváltani, annak rendje-módja szerint az ártatlanság eredeti állapotához és az Istennel való szeretetközösséghez visszavezérelni."

Hogy Jung mennyire nem számol az Apokalipszis paradoxális jellegével, azzal, hogy az Apokalipszis nem egyszerűen a pusztulást hirdeti, hanem a pusztulás révén bekövetkező újjászületést, azt, úgy gondolom, nem kell bizonyítani. Nem érthető Jung számára János prófétikus fájdalma és felháborodása sem, amely akkor keríti hatalmába, amikor a világ szörnyű állapotot él meg, amikor szinte elvarázsoltnak látja a világot, és azt kívánja, hogy eloszolják a gonosz varázslat, hogy az eltorzult, sötét, hazug, antikrisztusi világ helyére az a világ lépjen, amely jó és igaz, amely krisztusi. "János gondja-baja — írja Jung — azonban nem személyes. Nem az ő személyes tudattalanjáról van szó, ekképp holmi szeszélyes kitörésekről, hanem látomásokról, amelyek nagyobb és átfogóbb mélységekből emelkednek ki, nevezetesen a kollektív tudattalamból."

Jellemző, hogy Jung a kollektív ellentétének a személyest gondolja, vagyis világossá válik, hogy nála a személyes az egyedivel, a priváttal, az egyénivel azonos. Jung tehát nem érti, mit jelent az, hogy személyes. Pedig János gondja-baja személyes volt a szónak az eredeti jelentésében, és nem a tudattalamból származott, sem az egyéniből, sem a kollektívából. Nem a tudattalan, hanem a hagyomány — a hagyomány iránti tisztelet és a normák

képviselőre vállalkozás — volt az, ami Jánost arra készítette, hogy a paráznság kiirtását egész lényével kívánja. Nem lehet tudni, miért gyanúsítja Jung azzal, hogy például Babilon megsemmisítése nem a paráznság kiirtását jelenti, hanem az életkedv felszámolását általában. Valószínűleg azért, mert elképzelni sem tudja, hogy az emberek, e rosszra sikerült, gyenge lények között igaz ember is akadhat.

Jung egyébként is mindenkit, aki úgymond jóban sántikál, eleve gyanúsnak, hazugnak érez. A korai keresztény például, akinek mint Jung mondja, minaszzerű életet kellett élnie, hogy gyülekezete számára az igaz hit és alázat, a türelem, az odaadás, az önzetlen szeretet és a világi gyönyörökről való lemondás keresztényi erényeit példázza, az ő fölfogásában szinte szükségszerűen traumatikussá válik. "Ingerlékenység, szeszélyes rossz kedv, indulatkitörések; íme a krónikus erényesség jellegzetes tünetei" — írja Jung ironikusan. Ha logikáját követnénk, akkor azt kellene mondanunk, hogy aki az erényességet tagadja, aki nem birtokolja az erényeket, és nem is törekszik elérikre, eleve biztosítva van az indulatkitörésekkel, a hirtelen haraggal, mindenféle gonoszsággal szemben, más szóval aki mindenféle gonoszságot megenged magának, az nem lehet gonosz. Ennek az állításnak az abszurditása nyilvánvaló, de a mai napig a mélylélektanban (és nemcsak a mélylélektanban) él az az elképzelés, mely szerint, aki a keresztény erényeket, az európai kultúra által kidolgozott, ránk hagyományozott mentalitást tiszteli, igényli és netán képviseli is, feltétlenül traumatikussá válik, és annak személyisége eltorzul. Jung ebből a szempontból szimptomatikus jelenség, hiszen annak, amit ő nem ért, illetve amit félreért, félremagyaráz és tagad, a keresztény kultúra, a zsidó-keresztény hagyomány a neve. Ezzel a hagyománnyal "perlekedik" (ha perlekedésnek lehet nevezni azokat a rágalmakat, amelyekkel a kultúrát illeti), a kultúra személyes jellegét negligálva, és vele szemben személytelen, formállogikai követelményeket támasztva.

a hagyomány és a kritikai common sense

Egyébként Jung maga is elmondja, hogy a hagyományt a "kritikai common sense" jegyében vizsgálja. A hagyomány és a mű viszont éppen olyan terület, amelyre semmiképpen nem szabad a common sense szabályait alkalmazni, hiszen a common sense éppen a hétköznapi, gyakorlati, a jogszabályokkal rendben tartott polgári életben keresendő, és nem az olyan szituációkban, amelyek a hétköznapisághoz képest egészen más szférában játszódnak, mondjuk az eseménytörténethez képest transzcendens kultúrtörténetben. Mi lenne, ha például Hamlet viselkedését, amelyet az jellemez, hogy nem volt hajlandó eltűnni — még akkor sem, ha ezért életével kellett fizetnie —, hogy egy méltatlan ember, egy sötét gyilkos Dánia népének, az ő népének és országának a királya lett, a kritikai common sense szempontjából vizsgálnánk? Akkor Hamletet vagy örültté kellene nyilvánítanunk, aki fejfelül megy a falnak, ahelyett, hogy úgymond bölcsen csöndben maradna azt látva, hogy a király hatalmasabb nála, és hogy nemcsak anyja, de a nép is a király befolyása alatt van. Vagy talán — ahogyan Jung ezt Jánossal, az Apokalipszis szerzőjével teszi — Hamletet gonosznak kell nyilvánítani, hiszen ahelyett, hogy magát eleve tehetetlennek vagy rossznak érezné, meghalt apjának erényeiről kezd gondolkodni, és maga is erényesen akar élni. Emiatt aztán traumati-

kussá válik, és a szegény, jámbor Claudius, ezt a derék fickót, akinek az egész tragédia alatt egyetlen durva kitérőre sincs, és aki mindenki oly nyájasan beszél, mindenféle rossz tettekkel kezdi gyanúsítani, meg akarja trónjától fosztani.

Jung, aki a common sense szempontjából mutatja be nekünk a nagy műnek, a Bibliának a hőseit, nagyon megdicséri Jóbót azért, mert bár perlekedett Istennel, a végén olyan "bölcse" hallgat, amikor a gonosz, de hatalmas Isten a saját erejéről kezd beszélni. Szerinte az ember, ha szívből gyűlöli is a zsarnokot, bölcsé válik, amikor megalázkodik előtte. Ezek szerint a világon a legbölcsebbek azok a rabok, akik megcsókolják az őket verő kezét. E furcsa logika szerint a nagy művek nagy hősei vagy örültek vagy gonosztevők. Csak csodálkozni lehet azon, hogy még mindig vannak, akik hisznek a nyilvánvalóan Hamletért és nem Claudiusért rajongó Shakespeare-nek, vagy Puskinnak, aki Mozartot és nem Salierit ábrázolta nagy embernek, vagy a Bibliának, amely Istent mindenek fölött szeretni tanít minket. Biztosan ezt azért teszik, mert nem olvasták még Jungot, és nem jut eszükbe a műveket a common sense szempontjából értelmezni, rájuk személytelen, formállogikai szabályokat alkalmazni, azt várni és követelni, hogy bennük minden a paradoxonokat nem ismerő természet (az önreflexióval rendelkező, vagyis magasabb rendű, de mégiscsak természet) törvényei szerint történjen. Más szóval Junggal szemben az emberiség egy része (azt kell mondani, kisebb része, és az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy napjainkban egyre kisebb része) nem hajlandó a műre, a hagyományra, a kultúrára a szekularizált, felvilágosult ember szemével nézni. Mert — és ez a válasz arra a kérdésre, hogy miért érti félre Jung a Bibliát — Jung a szekularizált, felvilágosult ember szemével tekint arra, ami eleve nem engedi meg ezt a látásmódot.

"A reneszánsz és a humanizmus meglazította a hagyomány érvényességét, de nem szüntette meg. A döntő változást a felvilágosodás hozta" — írja Nyíri Tamás. Amikor a felvilágosodás meghirdette, hogy az ember *értelmében* hordozza boldogulásának titkát, hogy az *értelem* fénye mindenre világosságot képes deríteni, hogy baj, rossz csak addig van a világon, amíg az ember *tudásának fényével* a lét titokzatos mélységeibe bele nem tekint, akkor ezzel tulajdonképpen egyet lehet érteni, ha az értelem alatt nem a személytelen intellektust (a filozófiai racionalizmust vagy az empirizmust egyaránt) értjük, a tudást viszont nem a tények ismeretére redukáljuk. A felvilágosodásban viszont éppen ez történt. Tudjuk, hogy a felvilágosodás, amelyet szinte szégyenkezés fogott el a "sötét" múltra emlékezve, elsősorban a tekintélyek miatt háborodott fel. Hiszen az egész mozgalom annak a szekularizált polgári tudatnak a kifejezője volt, amely korábban csak azért tudta — mondjuk — a jót jónak, mert tekintélyes emberek vagy intézmények mondták neki, és amely most már egyénileg, individuálisan akart eligazodni a világban, akarta megérteni saját magát, noha nem volt képes ezt a feladatot megoldani.

Ahogy Kant, ezt a tudatot tévesen általában az emberi tudattal azonosítva, írja: "A felvilágosodás az ember kilépése az önhibájából fakadt kiskorúságból. A kiskorúság pedig nem más, mint annak a képességnek a hiánya, hogy az ember saját értelmét idegen értelem vezetése nélkül használni tudja." Kant feltételezte, hogy az értelemmel a felvilágosodásban nincs semmi baj. Pedig ez nem volt így. A szekularizált polgári értelem, az ész csak úgy volt képes érteni a vallást, a hagyományt, mintha az a szó szekularizált értelmében dogmatikus volna, azaz hamis és önkényes konvenciókon alapulna. Tehát a hagyomány lett az, amely ellen a felvilágosult ész tiltakozott, még akkor is, ha kezdetben törekedett a ha-

gyománnyt úgymond elfogadni, vagyis észvallást alapított, amely a kereszténységet ésszerűen igazolhatónak hirdette, illetve csak azt fogadta el belőle, amit igazolhatónak tartott.

Az ésszerűség követelménye azt a kérdést vonta maga után, hogy mit is tartsunk ésszerűnek. A válaszok a legkülönbözőbbek voltak: az összhangot, a harmónia tetszést kiváltó hatását, a szépséget, a jól felfogott önérdeket, az öröm érzését, és az öröm szerzését, az önzést, amely ha a köz javát is szolgálja, erénnyé lesz, a félelmet, a logikát és így tovább. (Jungnál, ahogyan láttuk, ez egyszerre félelem, örömrész és logika.) Tehát a kérdésben annyi vélemény lehet, amennyi különböző ízléssel, különböző tulajdonsággal és igénnyel rendelkező ember létezik a világon. Ez azt jelenti, hogy valamiféle konszenzust elérni ebben az alapvető kérdésben lehetetlen, ami önmagában is elég kellett volna legyen ahhoz, hogy világossá váljon: az ésszerűség alapján állva nem lehet megoldani semmit. Ugyanakkor a felvilágosodás nem szűnt meg, és most is sokan azt gondolják, vallják, hogy célkitűzése nem azért nem teljesült, mert eleve hibás volt, hanem azért, mert még nem jött el az ideje, és harcolni kell győzelméért. Amíg a hagyomány értelmét nem sikerül feltárni, amíg a hagyományt intellektuálisan nem világítjuk meg, az úgynevezett felvilágosodás, azaz a hagyomány tagadása élni fog, ahogyan él Jungnál és mindenkinél, akire egyebek között Jung könyve hatást gyakorol.

FRIED ISTVÁN TITKAI NYOMÁBAN

Fried István *Márai Sándor titkai nyomában* című könyvéről

Ha azt a kérdést tessék fel, lehet-e kárt okozni egy-egy művésznak, írónak, ha róla azzal a szándékkal írunk, hogy megdicsérjük, számos kritikussal szemben igazságot tegyünk, akkor erre a kérdésre furcsa módon igennel kell válaszolnunk. A szándék, amit akartam, és az eredmény, ami lett belőle, egyáltalán nem mindig esik egybe azokban az esetekben, amikor olyasmit dicsérünk meg, ami az író, a művész felfogása szerint, a megítélendő mű szempontjából semmiképpen nem előny, hanem hátrány, sőt hiba vagy eltévelyedés. Az ilyen esetben a dicséret egyszerűen botrányos, a kár, amelyet az ilyen tanulmányok okoznak — a mű félreértését sugallva, és sokszor szinte rákényszerítve ezt a félreértést a naiv, laikus, a szakmabeliek iránt tiszteletet tápláló olvasóra —, óriási, kiszámíthatatlan.

Talán a legpregnansabb példa erre Freudnak a *Mózes és az egyistenhit* című tanulmánya, amelyben a híres pszichóanalitikus nem azért dicséri meg az ószövetségi zsidóságot, mert a nemes gondolkodású, szellemileg szabad, bátor és meg nem alkuvó, szóval az igazi nagy férfiú, a hatalmas Mózes e nép fia volt, hanem azért, mert a zsidóság egy zsarnokot — nem primitív, durva, hanem felvilágosult, csiszolt, de mégis zsarnokot (ilyennek látja Freud a bibliai Mózeszt) — adott a világnak. Nem vitás, hogy Freud a polgári relativizmus szellemében nagynak csak az olyan ember tudtá elképzelni, aki nem a hagyományt, a létre (az Istenre) orientált kultúrát képviseli, hanem aki hatalmat (nem durva, fizikai, hanem annál rafináltabb, és ezért annál hatásosabb intellektuális hatalmat) gyakorol, a kultúrától elszakadt, személytelen gyakorlatot szolgálva. Az sem vitás, hogy voltak zsidók, akik Freudhoz hasonlóan ezt így gondolták, különösen a 20. században, amikor a tömegember, a fogyasztó kezdte meghatározni a világ arculatát. De teljesen világos, hogy a Bibliának, az Ószövetségnek ehhez a szekularizált, kultúraellenes fogyasztói gondolkodáshoz semmi köze, hogy az a Mózes, akit tanulmányában Freud ábrázol, kizárólag az ő fantáziájának a szüleménye.

A másik példa, amely elkerülhetetlenül felmerül, amikor Márairól van szó, a korabeli Csehov-kritika. Megjegyzem, csak csodálkozni lehet azon, hogy Márairól írott tanulmányában Fried István, aki Márai hőstét Turgenyevnek és Goncsarovnak elsősorban a 19. századi orosz nemesség szellemi és lelki problémáival bajlódó hőseivel, az úgynevezett felesleges emberrel hasonlítja össze, Csehov nevét meg sem említi, jöllehet nála a hős Márai hőseihez hasonlóan tipikusan polgári mentalitású, még akkor is, ha néha saját polgár volta ellen tiltakozik. Annál meglepőbb ez, mert Fried István a Márai-prózában olyan, tipikusan csehovi stílusjegyeket, poétikai fogásokat mutat ki, mint például egymással párhuzamosan folyó monológok vagy a "hangulatváltozások, sejtések, tartalmatlannak tetsző, megfoghatatlan érzések, gondolattörödékek, értelmetlen cselekvések egymásutánja".

Arra a kérdésre, hogy a tanulmány szerzője miért nem említi Csehovot Máraival kapcsolatban, még visszatérek. Most inkább Csehov némely kritikusáról szeretném elmondani, hogy dicséreteikkel azt tették, amittől Csehov leginkább félt: lapossá, banálissá változtatták rendkívül mély és finom művészetét. Az egyik ilyen dicséret tulajdonképpen egy jó írótól, Zamjatyintól származik (a jó írók egyáltalán nem mindig bizonyulnak értő kritikusoknak). Zamjatyin a csehovi lírai hőst, akit általában a magával szembeni jogos elégedetlenség

emészt — hiszen nem tud kiigazodni a világban, nem sikerül neki személyes szellemi pozícióra helyezkednie — Gorkij saját magával laposan elégedett, az egész világ ellen sután protestáló új embereivé stilizálja. Zamjatyin a csehovi lírai hőst, *A mezzaninos ház* hőseit, a fiatal festőművészt, aki néha tényleg azt próbálja állítani magáról, hogy a helyzet magaslatán áll, és csak a mostoha körülmények miatt nem képes kibontakoztatni tehetségét, éppen azért a pillanatnyi gyengeségéért magasztalja fel, amely miatt az később mindig szegyenkezik. A kritikus szerephe tévedő író nem zavarja, hogy önkényes eljárásával a csehovi műnek, a csehovi művészetnek a ténylegessel éppen ellentétes értelmet tulajdonít. Csehov azt sugallja, hogy a modern polgártól elvárható lenne, hogy ha nem is képes megérteni miben áll a gyakorlati, immanens látásmódnak elsőbbséget tulajdonító pozíciójának gyengesége, legalább e pozíció határait érzékelje, mert csak így őrizheti meg emberségét. Zamjatyin viszont a polgárt az emberrel azonosítja, azaz a gyakorlati látásmódot, amely nem orientálja, nem orientálhatja az embert az életben, és — ahogyan Csehov mutatja — hol kiszorítja az életből, álmódzóvá, fantasztává teszi, hol "kibékíti" az élettel, tömegemberré degradálja, az egyetlen lehetséges és hiteles látásmóddá nyilvánítja.

Azért beszélek itt Csehovról és Zamjatyinról, Csehov kritikusáról, mert Fried István ugyanazt teszi Máraival, amit annak idején bizonyos kritikusok, és köztük Zamjatyin is, Csehovval tettek. Véleményem szerint azért sem említi Csehovot Márairól szóló könyvében, mert az általa elvégzett művelet, azaz a Márai életmű értelmének kiforgatása így kevésbé nyilvánvaló. Fried István egyébként is rejteni próbálja szándékait. Könyvében azt állítja, hogy feladata inkább filológiai kérdések tisztázásában, mint új Márai-kép megrajzolásában áll: "...éreztem annak szükségét, hogy Márairól írott értekezéseimet... oly módon foglaljam egybe, hogy néhány kérdéskörben a filológiai módszerrel történt feltáró munkát egy szélesebb kontextusba helyezzem. Másképpen kifejezve: részben az újságcikkek és egyéb Máraira vonatkozó dokumentumok, részben az egykorú bírálatok és tanulmányok tanulságait a magam kutatásaival szembevetem, és *ne egy újnak ható, hanem az eddigi eredményeket némileg kiegészítő Márai-kötetet tegyek le az érdeklődők asztalára.*" A szándék elrejtése Fried István írásainak jellemző sajátossága. Korábbi írásairól például, amelyekben általában a filológiai kérdések határain nemigen merészkedett túl, éppen a fordítottját állította. A szándék módszeres elrejtése Karinthy Frigyes szellemes megjegyzését juttatja eszembe: mást mond, mint amit gondol, mást tesz, mint amit mond, de végeredményben mégis azt teszi, amit gondol.

Hogyan is alakítja át Fried István Márait, hogyan tulajdonítja neki saját gondolatait, elképzeléseit, saját gyakorlatias, csak az immanens, végső soron csak a dologi világot elismerő látásmódját, és hogyan dicséri meg Máraiban azt, amittől az író egész életében menekült?

Azt kell mondani, hogy a könyv első részéből (a két oldalból álló *Prológusból*, a valamivel több oldalból álló *Bevezetés Márai világába* és a *Két epizód az ifjú Márai Sándor életéből* című fejezetekből), amelyben Márai kapcsán szó esik a német expresszionizmusról, nemigen lehet megállapítani, miben látja a kutató annak a konfliktusnak a lényegét, amely a lázadó én (Márai korai, az expresszionizmus ígézetében alkotott drámahőseinek, Pálnak az énje) és a "ti" között alakul ki. Bár Fried István kimondja, hogy az idegenek (ti) "megkísérelték ráerőszakolni az évre a hagyományos rendbe szoktatott életet", mégsem érthető, mi ellen irányul szerinte a lázadás, hiszen nem tudjuk, mit ért Fried a hagyományos renden és egyáltalán a renden.

Erre a kérdésre a könyv közepe táján kapunk választ, ott, ahol Fried István néhány Márai-vers elemzésére vállalkozik. Itt derül ki, hogy számára a rend a zsidó-keresztény kultúra által sugallt értelemben, mint az értelmesnek, a jónak, a szépnek a gonosz, a rút fölé kerekedése vagy legalábbis annak elvi lehetősége egyszerűen nem létezik. A renddel együtt Friednél a nemlétbe merül természetesen az az elvi lehetőség is, hogy választani tudjunk a jó és a rossz, a szép és a rút, az értelmes és az értelmetlen között. Szerinte a rend hamis, hazug, nem igazi szó, és a megértés, ami számára a tudást jelenti, ott kezdődik, ahol többé nem hiszünk a rendben (hangsúlyozom, nem a valakik, a ti által elcsúfított rendben, hanem általában a rendben, a tulajdonképpeni rendben).

A megértés (a megismerés) Fried szerint ott áll fenn, ahol mindent "ősi-eredeti tisztaságában" látunk, mondjuk, ha elfogadjuk: az emberi világ mindig is dzsungel volt, és az is lesz mindhalálig, mert ahogyan Fried István patetikusan vallja: "Az értés, a megismerés keserű tapasztalat eredménye, ráébredés a valóra." Ebben a kulcsban elemzi a szerző Márai verseit. Idézem, mert félek, a kultúrával, a hagyománnyal, a szellemmel még minden kapcsolatát esetleg el nem vesztő olvasó egyszerűen nem hiszi el nekem, azt fogja gondolni, hogy valamit félremagyaráztam: "A versben (a *Két öcsém verse* című költeményről van szó) a költő feljajdul, hogy elveszett a megértés lehetősége. Hiszen az 'igazi' (visszatérő jelző) valójában az iszonyú kezdete, de legalábbis a szavak 'igazi' értelme nem azonos a közhasználatú jelentéssel. S akkor az *igazi szavak és jelentések világába tartó ifjak törekvése a szavak szörnyű, keserű ténnek megismerését jelenti*, a tudás gyümölcse mindig keserű. Egyfelől a konvenciókba süllyedt világ fenyegeti az ártatlanság állapotában levőket, hogy csupán az igazi látszatának ismeretét teszi lehetővé, másfelől a szavak mindjét átlátó bölcsesség sem visz a boldogsághoz. A felnőtté válás gyötrelmei a dolgok és szavak rendjébe (itt a rend szó csupán játék, amelyet az elcsúfított nyelv mintegy játszik azzal, aki elcsúfítja Sz. N.) való beavatással kezdődnek, *a felkutató és megismerendő szó a valóság bűzhődt párlata, még csak nem is valóság.*"

És hogyan van ez Márai versében, amelyből Fried István ezeket a "kinyilatkoztatásokat" kiolvassa? Először is bár Márai azt a különleges érzést, az iszonyat érzését, amely akkor keríti hatalmába, amikor olyan szavak, mint Isten, család, munka, világ számára is értelmüket veszítik, tényleg a szavak "igazi" értelmének nevezi, de ezt *ironikusan* teszi, hiszen már a vers elején kompromittálódik az igazi szó azzal, hogy az olyan felnőttet jelöli, aki *csak* azért felnőtt, mert szőre, háza és családja van. Ha a szó elsősorban és kizárólagosan a tárgyi-testi-érzéki szférát jelöli, akkor a szó már nem Isten, hanem bálvány, az egész világ "iszonyú maskaravilággá", a bajúsz álbajússzá, a feleség álfeleséggé válik. Más költő, az orosz Nyikolaj Gumiljov, aki a szó, az ige haláláért a világot profanizáló modern embert, a 20. századi polgárt felelősnek tartotta, erről a szóról nagyon tárgyilagosan és aforisztikusan azt írta a huszas években:

Mi határt kerítettünk köréje,
Mit a szűkös természet kimért,
S mint ellagyott kaptárban a méhek,
Bűzlőnek a halott ígék.

Másodszor "a konvenciókba süllyedt világ" Márai versében nem az úgynevezett igazi tudást rejti el a beavatatlan elől, ahogyan Fried István állítja, hanem ez a világ éppen egy ilyen, ál-igazi értést tartogat, készít a még be nem avatottak számára. Harmadszor versében a költő Márai egyáltalán *nem keresi az iszonyatot*, a keserű tudást, ahogyan az elemző

frja, hanem magát megfertőzve érzi az ironikusan igazinak nevezett (valójában hamis) személytelen, tárgyiasult látásmóddal, az ál-, a maskara- az "éjszaka"-világ "bölcseinek" és "beavatottjának" tudja magát: "... iszonyú! Amit a mélyben látok, kedveseim! Jaj, én már tudom. Bölcsek s beavatott! Vagyok. Tudom az éjszakát." Amit viszont a költő keres, az "egy szó, mely nem rothadt köpet, / Nem a valóság bűzhödt párlata", tehát éppen fordítottja annak, amit a tanulmány írója állít.

Mivel nem gondolhatom, hogy Fried István a verset olvasva ezt a két nemet (legalább ezt a két nemet) nem vette észre, kénytelen vagyok feltételezni, hogy szándékosan fordítja fonákjára azt, amit Márai mond. De miért csinálja? Miért akarja bebizonyítani — és amint láttuk, bármű áron — hogy csak és kimondottan érzéki, tárgyi valóság van, amelyen mint személytelen, szellemtelen, istentelen valóságon tényleg nincs is mit érteni, amelyet csak megismerni lehet? Egyebek között azzal sem akar számolni, hogy Márai e versben Istentől beszél, isteni kegyelemnek tartja, hogy az ál-látással megfertőzötten is tud verset írni, vagyis imádkozni, és reménykedik, hogy Isten megkegyelmez két öccsének is, ők sem veszítik el teljesen hitüket, amikor számukra is eljön az idő "megrágni a szavakat", "keserű ízük megszücsölni". Hiszen az olyan embereknek, akik mint Márai, a polgár, *elsősorban* az immanens világot érzik sajátjuknak, az Isten kegyelmében kell hinniük, avagy a saját határait kell megtapasztalniuk, és így mutatni rá arra, ami e határokon túl van.

Ami viszont Fried Istvánt illeti, aki Márai verse kapcsán az Istent nem is említi, róla még azt sem lehet mondani, hogy számára az Isten meghalt, ahogyan Nietzsche a modern emberről állította, mert aki számára Isten halott, az még valahogyan emlékszik rá. Fried István számára viszont mintha Isten meg sem született volna, és azért látja oly "ősi tisztaságukban a dolgokat". Ha az irodalomtörténész nem akar tudni Istentől, az az ő magánügye. Ha azonban a vers, amelyet elemez, Istentől szól, akkor nem nagyon hallgathat, akkor valahogyan nyilatkoznia kell, mert másképpen életünk tényleg dzsungellé válik, ahol mindenki önkényesen arról beszél vagy arról hallgat, ami neki tetszik, és ahol az marad fenn, aki a leggátlástalanabbul teszi közben azt, amit gondol.

A kérdésre, hogy miért ragaszkodik Fried István "a tudás gyümölcséhez" annak ellenére, hogy patetikusan megállapítja, "a szavak mindjárt átlátó bölcseesség sem visz a boldogsághoz", arra részben Márai másik költeményének, az Alkalmasságnak az elemzése, részben pedig könyvének folytatása (a *De hol a sziget?* és a *Kassa mint szellemi életforma* című fejezetek) derít fényt. Nem lehet nem venni észre, hogy említett versében Márai a csak élni akaró, az élethez, a pusztá fizikai létezésre redukált élethez mindenekelőtt és szinte kizárólagosan ragaszkodó Városról úgy beszél, mint beteg testről, az emberekről, akiknek minden, még a hő tisztaságának a varázsa is, "csak kenyér", mint olyan szerencsétlen flótásokról, akik csak mennek "az örök, buta ütközetre, / Ahol mindenki vesztes, győztes egy se". De a tanulmány szerzője ebből a versből is olyasmit olvas ki, ami egyáltalán nincs benne, de amire neki nagyon is szüksége van. Azt állítja, hogy Márai azért írja ezt a verset, mert felfedezte mint valami jelelősort, mint valami nagyot... "a felszíni varázslat mögötti kemény küzdelmet", amely "az életért folyik", mert a "valóra döbrent rá" állítólag óriási csodálattal, "a közvetlenül megfoghatóra és a valóságon túlnövőre", mert ez az életért folytatott harc, a Városnak ez a mesés élni akarása, amely Máraival ugyanakkor, mint láttuk, visszataszító és teljesen értelmetlen, "rokonérzést" ébreszt benne. (Megjegyzem, hogy a rokonérzést, a szálnalmat, a felebaráti szeretetet Márai versében a Város, a behavazott Budapest nem akkor váltja ki a költőből, amikor mokaesul, személytelenül, öntudatlanul küzd

az életért, hanem épp akkor, amikor "...ez óriási szerkezet, e roppant/ Test a díszes ruhában *összeroppan*", amikor "oly őszén, kietlen-/ Őregen *küksöl*...", mint a *koldus* vagy a *rokkant*." Így a "tudás", bármennyire keserű is, Friednél (nem Márainál) hatalommá válik (a tudás hatalom), a legprimitívebb, legdurvább értelemben, amelyet csak el lehet képzelni: az élet ősi iszonyat, tehát mindent szabad, küzdj az életedért, azért, hogy "fenn" maradj, ahogyan csak bírsz.

Az igazsághoz tartozik, hogy az élet ősi iszonyatként való átélése nem állt távol sok művésztől, különösen századunk végén, bár náluk ez személyes élmény, és nem egyszerűen a rideg ész megállapítása volt, ahogyan a magát "felőttnek" és "bölcseknek" hirdető Friednél történik. És a századforduló dekadensei, szimbolistái vele ellentétben nem panaszkodtak arra, hogy valaki vagy valami megakadályozza őket az emberi létezés sötétnek, értelmetlennek, kiüttlannak látásában. De ami a legfontosabb, egyetlen jelentős művész sem hirdette komolyan soha, akármilyen pesszimista is volt, mint például az orosz Fjodor Szologub, akit kortársai alagsori Schopenhauernek neveztek, az életért folytatott küzdelmet. Ilyet csak groteszk módon ábrázolt hőseik tettek, mint például Szologub "undok ördöge", Pardonov tanár úr.

Az életéről mint pusztá életakarásról, a profánul értett életéről és az életért folytatott küzdelemről, a hatalomvágyról és apologétiáról Hamvas Béla a következőket írja: "Olyasvalaki számára, aki az emberi életet nem tekinti szakrális ténynek, vagyis ha *bármely ember iránt hazudozást, csalást, erőszakot megengedhetőknek tart*, semmiféle mondanivalóm nincs. Csak ha az életszentségben megegyeztünk, beszélhetünk tovább." (Mágia szutra. Életünk könyvek. H.B. 6. 229.) Fölmerül tehát a kérdés, miért is beszéllek Fried István könyvéről, amikor teljesen világos, hogy más nyelven beszélünk, hiszen ő megengedhetőknek tartja az életért folytatott küzdelemben az eszközök válogatás nélküli alkalmazását?

Ha Fried könyve csak egy lenne a különböző könyvek között, akkor nem volna érdemes vele foglalkozni, ha már a legfontosabbban nem tudunk megegyezni. A probléma viszont abban áll, hogy ez a könyv manapság a Könyvnek számít, hogy az a (a legtárgyilagosabb kifejtésben is ilyen erős kifejezést vagyok kénytelen használni) népbufitó szemlélet, amelyben fogant, manapság az értelmiség státuszát betöltő, a tudománnyal intézményesen foglalkozó réteg szemléletévé vált, hogy szinte mindenki, aki a tudományos intézményekhez kíván tartozni, akarva vagy akaratlanul ennek a szemléletnek a rabjává, bábjává kénytelen válni. Bár nem mindenki olyan önérzetesen vallja magáénak, mint Fried (természetesen csak de facto, mert mint láttuk, de jure semmit sem vállal. Az egyoldalas epilógust például így kezdi: "Minthogy a Márai életmű keveset emlegetett darabjairól szoltam, aligha volna kockázatmentes valamilyen következtetés levonása.")

Azt kell mondanunk, hogy ebben a kulcsban "oldja meg" végső soron a szerző *A sziget* című Márai regény felvilágosult, modern gondolkodású hősének problémáit is. Tudniillik leveszi a felelősséget a válláról, pedig az szeretne visszatérni a hithez, és eszébe sem jut, hogy éppen a hős felvilágosult, modern, azaz az élet szakralitását tagadó gondolkodásában keresse a hitetlenség forrását. "De a szigetek elfogytak. Nincs hova futni a világ elől" — így fejezi be Fried a *De hol a sziget?* című fejezetet, azt a gondolatot sugallva, hogy ha már a világ olyan, amilyen — mintha bizony létezne emberi világ, amely a benne élő emberekől teljesen függetlenül alakult — akkor csak a létért való küzdelem marad ránk.

Az ősi iszonyatra való szomjúhozás dicsérete, az isteni rend elleni tiltakozás, az életért (a hataloméért) folytatott kemény küzdelem melletti kiállás után első pillanatra váratlan-

nul és meglepően Fried István a polgári világ, a polgári művészet, a kultúrát, az életet, a Várost teremtő polgár himnuszát kezdi zengeni. Vajon valami metamorfózis tanúi vagyunk? — kérdezheti az az olvasó, aki a polgárt, mondjuk, azzal a Máraival szokta azonosítani, aki polgárnak tartotta magát, és polgár is volt, de soha nem volt sem annak a nevetséges és affektált tudásszonjnak a híve, amelyről Fried beszél, sem az isteni rendnek, a megszentelt életnek kicsinyes és sértett tagadója, és főképp nem a létért folytatott kemény küzdelem érzélgős szószólója. Márai esetében ez azért volt így, mert ő nem egyszerűen polgár, hanem kultúratisztelő polgár volt, akit kétségbe ejtett a kultúrának, a szavak értelmének elfelejtése, amely betegség végső soron akkor kezdett elhatalmasodni az emberen, a polgáron, amikor a kultúráképviselőnek szellemi értelemben arisztokratikus, azaz nem rászabott feladata gazdátlan maradt.

A kultúrát a keresztény-zsidó hagyományként, az emberséget biztosító értelmes és személyes gondolkodási és viselkedési normatárként értem, és nem a személytelen gyakorlatnak, a hatalom gyakorlásának értelmében, ahogyan Fried teszi, aki a kultúra fogalmát tulajdonképpen jogtalanul használja. Ő nem ezt a polgárt nevezi polgárnak, hanem a kultúrát nem tisztelő, utána nem vágyódó, azt nem kereső fogyasztót, akit a szerző által is említett, de teljesen félremagyarázott Ortega y Gasset tömegembernek nevez. Természetesen a tömegember is polgár, sőt ha az érvényesség szempontjából indulunk ki, akkor azt kell mondanunk, hogy manapság éppen a tömegember a polgár, de mégsem lehet állítani, hogy minden polgár cleve tömegember, hogy annak születik, és akként hal meg, valamint hogy ennek így kell lennie. Amikor a szerző a polgárt a gyakorlatot istenítő fogyasztóval azonosítja, amikor úgy kezd a "minőségszmrnyről" beszélni, mintha a minőség tenné a művészetet művészetté, a műveltségről pedig úgy, mintha az tenné az embert emberré, a művészt művésszé, akkor a fogyasztó ideológusává válik, és természetesen Márait is azzá stilizálja.

Egy példával szeretném a fentebb mondottakat illusztrálni. "A kultúrateremtő polgári mentalitás" lényegét a szerző föltehetően (vagyis amennyire könyvének vége felé mind zavarosabbá, ellentmondásosabbá, frázisosabbá váló elemzéseiből meg lehet ítélni) abban látja, hogy azt "a részismeretekből felépülő egészre törekvés vezérli", és így érthetővé válik, miért játszik olyan alapvető szerepet számára a műveltség mint a részek ismerete és a minőség mint a részek megformáltsága vagy szilárdsága. Viszont még a természettudományban is, amelyre a 20. században a modern humántudományok úgy kezdtek nézni, mint a tulajdonképpeni tudományra, mint olyan mintára, amelyet érdemes utánózni (most megint Hamvas Béla rövid és pontos megfogalmazásához folyamodom), "... a részletekre vonatkozó ismeretek láthatóan kivétel nélkül az egésznek egyetemes bázison való megismerésén nyugszanak. Végül is minden részletkutatásnak ontológiai fundamentuma van, amelyből kiindul, és amelyet előzőleg el kell ismernie, és csak azután foghat a megismeréshez". Tegyük hozzá: ha a kutató nem akar egyszerűen fogyasztóvá válni, nem akarja a tudományt pusztá gyakorlattá degradálni. Egyébként nemcsak az igazi tudomány nem rakódik össze az ismeretek tégláiból, de a mű sem épül fel bizonyos életbeli megfigyelésekből, a szerző "életének eseményeiből", ahogyan Fried, mintegy a vulgárszociológiai nézeteket konzerválva, állítja (ld. az *Alkalmi vers* elemzését a 47-48. lapon).

Márai is sokat beszélt a polgári mentalitással kapcsolatban a műveltségről és a minőségről. "Sokra értékelte a műveltséget" — írja Szegedy-Maszáék Mihály, akinek Márairól szóló írásait Fried István említi könyvében, de csak említi, anélkül, hogy jelezné, hogyan viszonyul az ő Márai-képe a Szegedy-Maszákéhoz. Pedig nagyon érdekes lenne, mert amit

Szegedy-Maszák ír például Márai műveltségfelfogásáról, teljes mértékben megfelel az igazságnak, és ugyanakkor homlokegyenest eltér Fried álláspontjától: "Nemcsak tanulságként, de örökségként, emlékező hajlandóságként és képességként is határozta meg. Az eltanulással szemben a belső élmény fontosságát hangsúlyozta — mintegy önmaga adottságaival szemben, mert tudta, számára az írás elsősorban készség, s ez veszély az alkotásban. 'Kultur ist Parodie' — idézte a *Lotte in Weimar* főszereplőjét, s önvizsgáló, saját magát ironikusan szemlélő művész kívánt lenni, aki tisztában van azzal, hogy túlbecsüli a műveltséget..." (Szivárvány 45. évf. 1995. 71. lap) Fried ezzel nincs tisztában, mint ahogyan sok más, alapvető dologgal sem, és bármennyire fárasztó és lehangoló feladat is, erről nem lehet nem írni. Könyvében ő is említi a Thomas Mann-regényt, de nála a polgári művész önróniájáról vajmi kevés szó esik, ehelyett a "ti"-ről beszél leleplezően, azaz egyoldalúan Márai ironikus világbábrázolását hangsúlyozza.

Szegedy-Maszák azt emeli ki, ami Márainál valóban hangsúlyos, és amiről Fried könyve hallgat: az író különösen erős hajlamát az önvizsgálatra. Márai leginkább attól félt, hogy a minőséget bálványozó mesteremberré válik. Fried számára viszont az ilyen mesterember az ideál, azért is nevezi a könyv végén az üres formát a művészet alfájának és omegájának, és azért dicsőíti a pusztá formával azonosított rendet.

Végül még egy lényeges mozzanat. Szegedy-Maszák azt írja Máairól: "A háború utáni világ közéleti szerepeket kínált a magyar íróknak, s ő ezeket nem tudta összeegyeztetni lelkiismeretével. Míg a nyilasok szemében baloldalinak számított, a kommunisták a polgári irodalom megtestesítőjeként bélyegezték meg. Érthető módon minél hamarabb el akarták hallgattatni azt az író, aki folytonosságot állapított meg 1944 és 1945 között." Ezzel a megállapítással csak egyet lehet érteni, gondolom Fried is egyetért vele. De hogyan következhet a fasiszta és a kommunista mentalitás közötti folytonosság megállapításából és mindkét irányzat elutasításából az, hogy Márai — amint ezt Fried végeredményben állítja — a polgári mentalitást (és ráadásul annak a kultúrát nem tisztelő, fogyasztói változatát) tartotta volna példaképének? Hiszen mind a fasiszta, mind a kommunista mentalitást — bármennyire nagyok is köztük az eltérések — a kultúrértékek elutasítása jellemzi, mind ennek, mind annak a hívei az életért folytatott kemény küzdelem, a hatalom apologetái.

Ami viszont a kultúratisztelő polgárt illeti, akiről Fried nem beszél, de aki oly közel áll Máraihoz, róla szólva Márai éppen azt mutatja meg, mennyire erőtlén, mennyire nem képes önmagához hű maradni akkor, amikor a kultúráképviselőnek nem a polgárra, hanem a szellemi értelemben vett arisztokratikus értelmiségre szabott pozíciója betöltetlen marad, mennyire bevonódik abba, amibe nem szeretne bevonódni, és mennyire elkerülhetlenné válik számára, ha lelkiismeretét menteni akarja, a világtól való menekülés, az elviselhetetlen magány. Így Márai közvetve arra az abnormalis helyzetre utal, amelybe az arisztokratikus mentalitást (és nemcsak a rendi arisztokráciát, hanem az arisztokratikus, kultúra-képviselő értelmiségi mentalitást is) elutasító polgárság a 20. században kerül, amikor pirruzi győzelmének gyümölcsét ízleli, amikor a fogyasztóvá, a tömegemberré vált polgár korábbi kultúratiszteletét egyszerűen kiszorítja magából és életéből is.

Erről szól Márai legjelentősebb műve, az *Egy polgár vallomásai*, amelyben a író azt mutatja meg, hogyan alszik ki a szellemi értelemben arisztokratikus kultúra visszfénye, amely nemrég még bearanyozta a polgári társadalmat. Idézzünk a regényből: "Az a kedves, naiv szokás, a 'nagy költők' aranyköpéseinek és hallhatatlan vesszorainak lemásolása az 'albumba', mely a múlt század elején polgári családokban hímzés, hárfázás és selyemfestés

mellett az úri leányok 'szellemi életének' egyik bizonyítéka volt, a század végén nem divatozott már... A cselédet tegezték, s a fiatalabb cseléd kezét csókolta a ház urának is. Mindez hagyomány volt a szép, kedélyes rendi világ emléke, ennek a világnak minden viszonylagos emberisége és patrónusi felelősségérzete nélkül... A közelmúlt korok tiszta, szép formáit, bútorait a 'felvilágosult, liberális polgárság' ócska kacatnak tartotta, nagyanyák lomtárba való hagyatékának."

Arról is szól ez a regény, hogy fényt a polgári világra olyan figurák vetettek, mint például az elbeszélő Endre bátyja, aki "országos nevű családból származott", és bár "szabad pályán" keresett boldogulást, bankigazgató volt, "igazában a bankigazgató fróasztalánál sem művelt egyebet, mint apja, öregapja a birtokon s a megyénél" (azért is virult a bank, azért is volt a kapitalizmus akkor "olyan nyájas és derűs").

És természetesen ilyen figura a hős apja, Endre bácsi testvére is, aki már idegen városban halt meg, idegen emberek között: "Utolsó pillanatáig eszméleténél volt; fél órával halála előtt behívatta a kórház orvosát, és udvarias mozdulattal mondta: 'Intézkedtem, hogy az urak megkapják honoráriumukat.' Úgy halt meg, mint egy nagyúr, aki nem *tízozhat el tartozással az életből, gondosan, öntudatosan rendelkezett, mindenkinek megadta a magáét, mindenki kapott egy mosolyt, pillantást vagy kézszorítást...* Szörnyű betegségében ezen az utolsó éjszakán is oly tisztán, mosdottan, *előkelően* feküdt halálos ágyán, mintha éppen csak nyugovóra tért volna valamely hétköznap után. Ebben az éjszakai órában megértettem az *apám arisztokratizmusát...* Apám halála után észre kellettennem, hogy az életben csak ő volt *önzetlenül jó hozzám, a maga szomorú és kulturált módján* — mert a jósághoz is kultúra kell, különben elviselhetetlen."

Mi köze ennek a mély értelemben arisztokratikus mentalitású apafigurának, az apának, aki az önzetlen, személyes és nyílt jóságot testesíti meg, a létért való harchoz, a csillapíthatatlan tudássonjához, a "mindőséghez" mint üres formához való ragaszkodáshoz vagy a "műveltséghez" mint a legkülönbözőbb tények, ismeretek alkalmazásához, mindahhoz, amiből Fried Márai (valójában az ál-Márai) apaképét összerakja? (ld. a *Féltékenyek* című regény elemzését)

És ugyanakkor mennyire szüksége van az igazi Apára, a szellemi értelemben vett arisztokratára a kultúratisztelő polgárnak, a fiúnak! Márai apját elvesztő hőse erről így szól: "...s most nem tudok szeretni. Szeretet és alázat helyett dölyf, sérülések és bosszúvágy dolgoznak bennem. Az értelem és a belátás csillapítják és levezetik az indulatokat; a 'gyógyulásban' nem hiszek, a békében sem hiszek. Tudtam, hogy feltétel nélküli, emberi viszonyba nem keveredhetem már többé senkivel... Igaz, láttam és hallottam Európát, megéltem egy kultúrát... kaphattam-e sokkal többet az élettől? Úgy, most pontot teszek, s mint aki *vesztett csatából maradt meg hírmondónak, s elfújta mondókáját: emlékezni és hallgatni akarok.*" (Egy polgár vallomásai 1990. Akadémiai Kiadó)

EGYETEMES KULTÚRA

A *New Literary History* az Egyesült Államok mérvadó irodalomtudományi folyóirata, hasonló a magyarországi *Literatúrához*. Gyakran ad közre tematikus számot. Az 1995-ös őszi számnak az a címe, hogy "fölsőoktatás" (*Higher Education*). Annak ellenére, hogy az angolszász irodalomtudományban számunkra szokatlan fogalmakról is gyakran derül ki, hogy az irodalomról való gondolkodásra alkalmas koncepciók, a fölsőoktatás mégsem "belső," hanem külsőleg megfigyelhető jel marad. A nagy neveket sorakoztató -szó szerint — *tekintélyes* szám azt vizsgálja, hogy mivé lett, illetve mivé lehet az irodalomtudomány, tágabbban pedig a bölcsészet azon az egyetemen, amelyiknek az arculata most rajzolódik ki.

A vitaindító dolgozatot olyan fiatal tudós írta, akinek — úgymond — nincs "neve," mégis úgy tűnik, hogy még a nagyszerű Geoffrey H. Hartmannak sincs nehezeze fölvenni az odadobott (elméleti) kesztyűt. Az egész vita tulajdonképpen egy tanítvány és a lehetséges mesterei, a fiú és az apák között zajlik. Sajátos szomorúsága a dolognak az, hogy mire a szám megjelent az igazán mélyenszántó vitaindító szerzője, Bill Readings harmincnégy évesen elhunyt. Így fordított hamleti paradigmában folyt tovább a véleménycsere, mert itt a mesterek vitatkoznak a halott fiú szellemével. Ez arra kényszeríti őket, hogy ők tegyék föl saját maguknak azokat a gyakran elképesztő kérdéseket, amelyeket különben betudhattak volna annak, hogy a köztük legfiatalabbik szeretné végre megkapni a hatalomból és a tekintélyből neki járó szeletet.

Bill Readings "*Műveletlen egyetem*" ("The University without Culture") című dolgozata tudásszociológiai ihletettségű politikusan megírt episztemológiai pamflet. Az érvek háttérében az a mostanra az Egyesült Államok és az angolszász Kanada egyetemein általánossá vált helyzet áll, amely szerint úgy tűnik, a kultúra/ kultúráltság és az érték/ kiválóság (*excellence*) fogalmai összeegyeztethetetlené váltak.

A mi magyarországi hagyományaink szerint csakúgy, mint az észak-amerikai hagyományok szerint is az egyetem a kultúra "tárháza". Ide mintegy azért járnak fiatal emberek sok éven keresztül, hogy *részesedjenek* ebből a tudásból, ami persze nem tisztán tudás, hanem vele jár az, amit gyakran intellektuális attitűdnek titulálunk. Szeretjük azt hinni, hogy imígyen az egyetemek meghatározzák a nemzet tudatát, és azon belül az egyes embereket is. Ebben a folyamatban az intellektus az a nyelvi elem, amely sokkal inkább grammatikája a kulturálódás folyamatának, mintsem a jelöltje avagy értelme. A szellemi ember, aki egyetemi polgár, vagy aki életének egy huzamosabb részében egyetemi polgár volt, képes arra, hogy mások életét modális segédlegként módosítsa, átvezesse, esetleg létrehozza olyan értelemben, hogy tudatossá teszi az emberben az ember által megélt/ megélhető élettörténetet. A szellemiség valamennyire mesterség is ezáltal, ami megőriz valamit a lelkek pásztorainak, illetve a lelkek idomárainak, a pszichoanalitikusoknak a dolgából.

Ami valószínűleg "Amerika" gondjait számunkra talán egzotikussá teszi, az a teljes nyíltság a gondolatok pénzre válthatóságának tekintetében. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a magyar egyetemen a gondolatnak nincs *árfolyama*.

Ahhoz hogy egyáltalán fölvehessünk problémákat, tisztáznunk kell tehát, mi is/ mennyi is a gondolataink értéke. Valamint számot kell vessünk azzal is, hogy ezt hogyan

lehet megállapítani, majd pedig bemérni és mindenki számára nyilvánvalóan ellenőrizni. A gondolat árfolyamának konkrét határa az a pénz, amihöz juttatásként hozzáférünk, s mivel ez függ az egyetemi ranglétrán elfoglalt helyüinktől, az a rang, amely számottevő fizetéskülönbséggel jár, szintűgy a tudás értékének a mérője. A demokratikus egyetemi hierarchia képzavar. Szintűgy képzavar tehát az is, ha valaki abból a helyzetéből eredően dönthet mások tudásának az értékéről, hogy ő maga már elfoglalt egy erősebb egyetemi-politikai pozíciót. Ugyanakkor a képzavar szükséges apória, hiszen az egyetem ezen keresztül tükrözi a társadalom szerveződését, és így tudja önmagát elmondani mint olyan történetet, ahol valaki a tapasztalat felé, a tudás felé halad, s a végén elfoglalhatja a legmagasabb rangot, professzorrá lesz.

Amíg elsőéves hallgatóból egyetemi tanár lesz, számos megméréstetesen megy keresztül az ember. Alapvizsgák, szigorlatok, záróvizsgák zárnak le és kezdenek el mondatokat abban a történetben amely a tudás felé haladó ember története. Persze a mi hősünk nemcsak a tudás, hanem a hatalom felé is halad, de nem azért mert a tudás a hatalom volna, ahogy azt a képmutató szólás tartja. A hatalmi pozíció egyszerűen ahhoz kell, hogy anyagiilag biztosítható legyen az egyén számára a tudás megszerzésének a folytatása. Akinek tehát erre van "tehetsége," annak utat kell találni ahhoz, hogy az egyetemen, a kultúrában mint labirintusban megtalálja önmagát. Kérdés persze, hogy a tehetség és a hatalom akarása mennyiben szinonimok.

Oktatóként a tudásra törekvő ember ugyanazokkal a gondokkal szembesül, mint hallgatóként, csak hogy a tanár két oldalról kell hogy egyszerre jó benyomást adjon/ szerezzen. Mint a tudás eredője, s ugyanakkor maga is mint "tanítvány." Mindkét oldalon kiválóságra kell törekednie. Az egyik oldalról a hallgatók véleménye és tudása, a másik oldalról a senioroknak az oktató-kutató tanár teljesítményéről alkotott véleménye határozza meg a tudás hőisének az útját az egyetemen belül. Az nyilvánvaló, hogy a teljesítménynek nem része az, hogy valaki előre köszön-e az egyetem folyosóján az idősebbeknek. Nem szerepelhet a tudás mérőjeként rokonszenv, illetve harag. De akkor hogyan mérhetjük azt — ti. a tudást/ a tudást jelölő teljesítményt —, aminek az alapján valaki szerencsésebb (anyagi) pozícióba kerül az egyetemen belül.

Ha a jövődő professzor azzal kommentálja "nagy doktorrá" avatásának a tényét a vele készült riportban, hogy ennek a címnek az odaítélése annak a jele, hogy az adott személyt a címet már magukénak tudók maguk közé fogadták, akkor itt kimaradt jelen érvelésünk egyetlen lényeges eleme: a tudás/ teljesítmény. Ha nem tartották volna arra méltónak, akkor a tudása tudományos teljesítmény marad-e vagy nem? Hol vannak azok a biztosítékok, amelyek gátat szabnak annak, hogy az életmondás ritualizálódjék? Hiszen ha ez nem folyamatos ellenőrzés tárgya, akkor az egyetem nem kizárólag a tudásra törekvés tere, hanem egyszerre drámai scénárió is, ahol — lévén a dráma egy meglehetősen konzervatív szerveződé münem, aminek a legmodernebb változatai is archetipikus szereplőkkel dolgoznak, és csak a szöveg változik, de valakinek mindig buknia kell ahhoz, hogy a többiek, a szerencsések békében továbbélhessenek — nem kimutatható észérvek, hanem a hatalom és az ösztönök egymásba fonódó metafizikája mondja el a történetet, ami a hős számára nem igazán szerencsés szerveződés.

A gondolat árfolyamának a megállapítására fórumokat hoz létre az egyetemi szervezet. A fórumok, miután nagyon kényes ügyekben döntenek, egymás ellenőrző testületei

kell legyenek. S ahogy az Alkotmánybíróság tagja sem lehet tagja a miniszterek gyülekezetének, s a miniszter sem tagja az Állami Számvevőszéknek, úgy az egyetemi testületeknek is jól elhatárolható szövegszerkesztő közösségeknek kell lenni, hogy aztán így egymást korrekten tudják olvasni, s hogy elkerüljék annak a veszélyét, hogy az olvasat netán tükörkép legyen. Az egyik szöveg értelme nem függhet a másik szöveg értelmétől, azaz funkciójától, illetve ha függ, akkor máris olyan szemantikai *össze-függés* jönne létre, ami grammatikailag nem kimutatható, azaz valami, ami eleve nyilvános, politikai és demokratikus a metafizika, illetve a sejtések síkjára helyezne. Az érték elvont fogalom, de politikai értelemben ez az elvontság Wittgenstein *Tractatus*ának az 5. része szellemében az egy-egy értelmű megfeleltetés függvényére kell korlátozódjék, azaz az *értékítélet*nek korrespondenciában kell állnia a valóságban megtörténttel. Valami jó vagy helytelen. A metafizika által sugált koherencia azt mondaná, hogy maga a személy jó vagy helytelen, és a hozzá funkcióként rendelt teljesítmények a jón illetve a helytelenen mint értelmezési kereten *belül* csakis jók vagy csakis helytelenek. Az *előítélet* válija föl az *értékítélet*et. Márpedig Saussure nem az *előítélet* számára készítette el a szinkron jelrendszer koncepcióját.

Árfolyamnövelő tényező lehet a publicitás. A fórum, amely a közismertség útja, az a tudományos publikálási kényszer, amely a Ph.D. dolgozatuknak a csiráit melengető doktoranduszokat arra kényszeríti, hogy dolgozatokat írjanak, miközben az lenne a dolguk, hogy megtanulják azt a nyelvet — és itt még csak a nyelv szótáráról, illetve intermedialis nehézségű nyelvtanáról van szó — amin nekik magukat a dolgozatokat kell(ene) írni. Sajátos apória, majd hogyan nem happening-számba menő esemény az, amikor egy szemináriumon több tudásra törekvő Ph.D. hallgató mintegy egymást tanítja arra, amire egyelőre mindegyikük még csak törekszik. Bár azt nem mondom, hogy ennek nem lehet tanulsága. Vajon a Ph.D. fokozat birtokában lévő oktatónak az idejét érdemes-e elsőéves órák megtartására fordítani? A *New Literary History* tudós szerzői legalább annyira határozatlanok megannyi kérdés megválaszolásában, mint mi honiak. Csakhogy megint a miénk az a posztmodern élmény, hogy alkalmunk van olyan kérdésekről eszmét cserélni, amely kérdésekben "odaát" minden lehetséges alternatívát kipróbáltak, és a végső válasz a *visszatérés az eredeti állapot-hoz* volt.

Az értékek mérhetősége pénziől függ. Ugyanakkor a mi egyetemről alkotott fogalmaink nem pénzalapúak, hanem etikaiak, és nagyrészt önazonosságunk keretében nyerik el méltó/ méltatlan szerepüket. A mi számunkra az egyetem a nemzet tudásának/ tudatának a generátora, afféle szellemi mater. Mi viszont itt és most nem a mater jóakarátának az óvó jelenlétét élvezzük, hanem mindegyikünk saját helyzetének az előnyei és hátrányai szerint tudja saját pozícióját létrehozni. A tudatunk magasztos, s ugyanakkor a zsebünkre kell hogy dolgozzunk. Ennek megfelelően vagy teljesen sarkított etikai-episztemológiai kritériumok szerint kell hogy mérjük, ki mit *művel*, vagy el kell kezdeni számolni, és tisztázni kell, hány oldal publikáció hány lépés a több pénzt hozó magasabb hatalmi-pénzügyi helyzet felé. Ha viszont az etikai és a tárgyi-pénzbeli méretetés metaforizálódik, az garantáltan dramatizálja a jelen helyzetet, s ugyanakkor devalválja a kultúra fogalmát. A kultúra a mi kutyánk?

Hiányzik az a közös stratégia, amely szerint egy egyetem meghatározza, hogyan méri a hallgatóinak és az oktatóinak a teljesítményét. Nincs olyan manifesztum, ami deklarálja a tudást mint az egyetemen megélhető történet végső jelöltjét. Ugyan egyetemi *polgár* létünk deklarálva van, de itt és most a fórumok nem látszanak biztosítani, vagy csak esetele-

gesen biztosítják számunkra a polgári jogokat, amely végül is az egyetemi polgár személyiségét hermeneutikai ágenssé avatja, akinek vélhetően megengedi a polgári léte, hogy a bölcsészetet és az ezzel járó létformát a lehetséges világok legjobbjaként élje meg akkor is, ha a számítógép előtt ül, akkor is, ha *olvas*, akkor is ha *hallgat(ó)* illetve ha *tanít*.

KÁNON ÉS TELJESÍTMÉNY

Az itt következő gondolatmenet arra tesz kísérletet, hogy meghatározza, mi történik akkor, amikor az irodalommal foglalkozó szakember kritikai szöveget hoz létre. Egy propozicionális kijelentést tettem az előző mondatban, és máris egy értekezésre való kérdés sorjázik csak ennek az egy mondatnak az explicitté tételében.

1.) *Gondolatmenet* - az irodalomról szóló szövegek státuszának a meghatározása nagyon kérdéses, mert az irodalomnak nevezett szöveghöz képest ezt az időben másodikként létrehozott szöveget nem tekintjük egyenrangúnak azzal a szöveggel, amiről a kritikai szöveg szól. Ugyanakkor itt van az a tény is, hogy azt mondjuk, a kritikai szöveg *szól* az irodalomról, ami viszont arra utal, hogy a kritikai szöveg kijelentéseit aktuális itt/most, akkor/ott beszédaktusokként értjük meg, *ellenben* az irodalommal, amelynek Arisztotelész óta nem tulajdonítunk itt/most konkrétságot, referenciát. Az irodalom referenciája a lehetséges (világ), míg a kritikai érvelése az irodalom, de nem mint a lehetséges világokra referáló szöveg, hanem mint egy itt/most-ban létező referencialitás. A kritika kimerevíti az irodalom egyetemességét a jelen pillanatába(n). Az irodalom kijelentéseinek abszolút igazságértékük van, azaz mindegy, hogy itt/most éppen igazak-e vagy hamisak, univerzálisan megkérdőjelezhetetlen az igazságtartalmuk. Gondolom a kultúrtörténeti paradigma is erre az univerzális érvényre alapozza a magas kultúra megváltó szerepét. A kritikai szöveg kijelentéseinek nincs abszolút értékük, legföljebb csak abszolutizáló értékük. Ez ugyanakkor nem volt mindig így a kritika fejlődésében, hiszen az Oscar Wilde nevével is fémjelzett új érzelmesség századfordulós kritikája a kritikustól megkövetelte a mű létrehozására való képességet, és a kritikai szöveg érvényét is kitágította.¹ Ugyanakkor ezt a rövid kritikátörténeti interludiumot kivéve mégiscsak egészen a dekonstrukcióig jellemző a kritikára, hogy a kritikus jól tudja, az övé másodhegedűs szerep. Csakhogy mivel a kritika viselkedés, a kritika politikai aktus, meg-nyilvánulás, a másodhegedűs szerep szükségszerűen hozott magával bizonyos stratégiákat, amelyek a kritikus és az általa létrehozott szöveg, illetve a kritikus és az általa létrehozott szöveg által kommentált irodalom viszonyait szabályozzák, modellezik, vezérlik; egyáltalán lehetővé teszik.

Sajnos minden ellenkezésem félre kell tennem, és itt/most kell föltennem azt az értelmetlennek tűnő kérdést, hogy mire való a kritika? A kritika szót nem igazán a magyar tudományos metanyelvnek megfelelően használom itt/most, hanem arra a tevékenységre utalok vele, amely mind filológiai, mind filozófiai, hermeneutikailag kritika. Az a stratégia, azok a stratégiák, amelyek arra hivatottak, hogy valamilyen módon manipulálják az irodalom szövegét. Föl-, ki-, elhasználják azt, miközben *szólnak róla* körül(és)belül. A tevé-

¹WILDE a *The Critic As Artist* című tanulmányában fogalmazza meg azt a követelményt, hogy a *kritika* nem lehet sem elsődleges sem másodlagos helyzetben az "eredeti" műhöz képest. Teszi ezt azért, hogy megakadályozza a műalkotás tárgyiasulását, ami pedig azért szükséges, hogy a befogadásként megnevezett átélényegülés az alkotó szöveg(c) és az olvasó (szöveg) között ne szenvedjen löbbet annál, mint amennyit az adott *vogue*, az adott stílus diskurzusa megkíván. Így módon a mű függetlenségét és a kritikus szellemi teljesítményét egyszerre biztosítja a Wild(c) [wild angolul 'vad'] gondolat.

kenység tipikusan komplementer cselekvés, amely nélkül aligha tudnánk meghatározni magát a cselekvést, az irodalmat. Ugyanakkor az, hogy az irodalom maga például mennyiben cselekvés, megint csak kérdéses. Hiszen az irodalom némileg absztrakció; a konvenció kérdése, hogy az irodalom az-e, ami, és cselekvéssé elsősorban alkalmazásakor (pl. olvasás) válik. A kritika egyike az irodalom absztrakcióját aktualizáló helyzeteknek. A kritika szituáció, amiben az irodalom *jelentést* nyer. Csakhogy a konvenció megint egy lényegi társadalmi intézmény, amelynek aktivitása például az is, hogy bizonyos szövegeket az *irodalom* szóval címkéz, másokat meg nem. Vajon a kritika nem ennek a konvencionális mechanizmusnak az intézménye-e, azaz olyan kiegészítő cselekvésforma, amelynek az a szerepe, hogy a konvenció által létrehozott szövegmeghatározásokhoz ideológiai megerősítést adjon. A kritika és benne a kritikus tudományos érvekkel határozza meg, hogy egy szöveg irodalom-e vagy nem. *A kritika — legyen az irodalomtudományi, filológiai, irodalomtörténeti vagy bíráló-ismertető jellegű — a konvenció komplementer amplifikációja. Szerepe az, hogy a szövegmeghatározás kritériumait a posteriori megkonstruálja, és ezzel megindokolja a szöveg(ek) itt/most létező státuszát a politikumban.*

Nem a társadalmi ideológiák politikumára utal az általam megkísérelt előbbi meghatározás, hanem leginkább társasági ideológiákra utalok. A marginalitás ideológiáinak ugyanolyan mértékben van szükségük mozgástérre, politikumra, mint mondjuk szüksége volt erre a szabad versenynek. Ebből a szempontból bármely ideológia, vallási áramlat, szexuális beállítottság egykutyta. Mindegyikük konvencionális módon hoz létre közösségeket, társulatokat, társaságokat és netán társadalmakat, amelyekben a legkevésbé sem fontos az irodalom vagy a művészet univerzalizációja, annál inkább fontos, hogy azoknak az egyéneknek a kompetenciáját, és főleg performanciáját lekössék, akik akkor, ha libidójuk számára nem adatik meg a teljes megsemmisülés lehetősége vagy kényszere, képesek lennének olyan szövegekre tenni utalásokat, amelyek csípőből dekonstruálnák az ott/akkor épp a konvencionális rangjára emelkedett intertextust. Kell legyen egy olyan szabályozó mechanizmus minden konvenciók által összetartott kulturális-szociális intertextualitásban, ami biztosíték arra, hogy a közösség közösségi tudata, illetve a közösség közösségi tudatalattija intertextualitásának nem lesz soha része olyan szöveg, ami módosítaná a közösségbe tartozás kritériumainak konvencióit. Ezt a mechanizmust az utóbbi évtizedekben a *kánon* terminussal szoktuk jelölni. Azt javaslom, hogy amikor elérkezünk arra a pontra, ahol fölvezetjük a kritika kijelentéseinek a beszédaktus skémáját, a kánonnak juttassunk olyan szerepet és helyet a mély struktúrában, amely majd utal a kánon aktivitására, ugyanakkor utal arra is, hogy a kánont egy konkrét kritikai kijelentés esetében kizárólag nyelvfilozófiai spekulációval lehet *tenni* érni. Erre azért van szükség, mert a nem nyíltan ideologikus közösségekben (nyíltan ideologikusnak tekintem pl. a totalitárius politikai rendszert, a vallási közösséget, a küzdősport-közösséget) nem hirdetik ki, hogy milyen szövegek kijelentései tartalmazzák az oda tartozók számára az igazság birtoklásának a feltételeit. Ahhoz, hogy valaki ilyen látenszen totalizált csoportnak a tagja lehessen, mintegy hermeneutikai vizslatásban kell hogy föllelje, mit kell *tennie* (pl. milyen könyveket kell olvasnia), és azután milyen kijelentésekben kell *tanúságot tennie* e tevékenységről. Sajátosan adottak azok a mondatok, amelyekkel én tanúságot tehetek, hitet vallhatok az odatartozásomról. Ha írok egy dolgozatot József Attila *Ódájáról*, nem érdekes, hogy *én* mit akarok, ahhoz, hogy a dolgozat elfogadható legyen, idéznem kell a *kanonizált* véleményeket. Ígygyen válthatom meg saját olvasásomat. Ha először gyakorlatilag *nem olvasom az Ódát*, hanem azt idézem, mi a mások olvasata, akkor később akár ol-

vashatom is, azaz én is írhatok róla körül-belül. Ám ekkorra az én szövegem már nem József Attila szövegéről szól, hanem a "József Attila Co."-ról mint szövegiségről. József Attila ennek a totemisztikusan szerveződő közösségnek a toteme. Ő az apropója a hatalom gyakorlásának. Gazdagabb országban a hatalomhoz pénz is járulna, honunkban ez a dicsőségben vagy a presztízsből reked meg. Én ebbe a vállalkozásba akarok a saját (?) kritikámmal belépni. A kánon korlátolt felelősségű, s a felelőtlenséget velem követteti el akkor, amikor számra hiába véteti az általa kopírázott nevet. Ahhoz, hogy én is írhassek "József Attiláról" (az idézőjel az enyém - Zs. F.), be kell hogy avassanak. Csakhogy akkor már nem az én szellemi teljesítményemről, hanem annak hiányáról van szó, hiszen én azt idézem, amit ők mondanak — netán idéznek maguk is — szellemem vágyódásának a tárgyáról, aki végül is bennük ölt testet.

2.) *Kísérletet tesz.* Az irodalommal foglalkozó tudományterületek az egyéb tudományokkal és azok részterületeivel együtt tagjai annak az intézményrendszernek, amely arra hivatott, hogy definíciókat bocsásson ki, igazságértékeket ítéljen meg/ oda az egyes tudományos kijelentéseknek vagy állításoknak. Az intézményi rendszer egyrészt az oktatással másrészt az akadémiai szerveződésekkel van kapcsolatban. Ennek az a következménye, hogy az irodalomról beszélő tudományterületekben megnyilvánuló személyiség egyrészt a mester és a tanítvány diskurzusának valamely fázisában mond valamit irodalomról, másrészt ugyanakkor az, aki beszél, egy olyan struktúrában teszi azt, amelynek a pozíciói tudományosan minősíthetők a kritikai beszédaktus végrehajtóját. Ugyanakkor, mivel intézményesített struktúráról beszélünk, hangsúlyoznunk kell ennek az egésznek a társadalmiságát, azt, hogy az egész történet az itt/most ügye, történelmi és partikuláris, politikai és konvencionális. *Az irodalomról tehető kijelentések érvényét és értékét az határozza meg alapvetően, hogy az irodalomról a pillanatnyi politikum által meghatározott és korlátozott intézményi keretben teszünk kijelentéseket.* Természetesen bárkiről föltételezhetjük, hogy beszél irodalomról. De mi ennek egy részét vizsgáljuk akkor, amikor a kritikáról és annak működéséről beszélünk. Bárki beszélhet, de nem mindenki mondhat valamit az irodalomról. Nekem lehetnek kijelentéseim József Attila verseiről, de mint kiderült, nem hogy József Attiláról, még a róla írott könyvekről sem írhatok, mert ezt a tevékenységet valaki a magáénak tudja itt/most. Van olyan ember, akire igaz, és csak rá igaz, hogy József Attiláról és a József Attiláról írottakról szólhat a tér egy adott helyén és az idő meghatározott pontján. Ez a mondat nem egyetlen emberről állítja ennek a szakrális helyzetnek a birtoklását. Tekintsük ezt egy (szak)emberhöz rendelhető állításnak, szerepnek. Tudom, hogy ez abszurdan hangzik így, de semmi nem áll távolabb tőlem, mint hogy helyi csaták részesévé váljak. Ha valamit magamnak szeretnék, az az, hogy akkor, ha nekem "idézőjel nélküli" viszonyom van — mondjuk — József Attila verseivel, abban az esetben ez följogosítson arra, hogy kijelentéseket tegyek, amelyeknek ez az affektív kapcsolat a referenciája. Hogy ezt nem tehetem, annak sok oka van, és aligha személyes ügy bármelyik is. Mivel nem olyan intézetben dolgozom, ahol József Attila a diskurzus lehetséges/ denotatívan lehetséges tárgya, én nem taníthatok (azaz nem referálhatok rá mint az állításom egzisztenciális állításaira) *ilyet*. Mivel nem vagyok tagja annak a spontán szerveződött baráti vagy tudósi társaságnak, akik egymást megszólítják, ha egy "József Attila kötetet" szerkesztenek össze, értelemszerűen maradnak ki kijelentéseim egy ilyen kötetben létrejövő intertextualitásból. Mivel intézményesen máris kétszeresen vagyok inkompetens, a kijelentéseim eleve értelmetlenek (értsd: 'nincs szerepük') József Attiláról, mert nem teljesítik be/ ki azokat a nyelven és irodalmon kívüli szo-

ciológiai elvárásokat, amelyek engem, a kritikust ebben az esetben följosítanának arra, hogy bármiről, ami József Átilával kapcsolatos, referencialitással bíró kijelentést tegyek. Ami számomra marad, az a referencia nélküli mondat. Például: *Szeretem József Átilát.* vagy *József Attila 1905-ben született és 1937-ben halt meg.* vagy *József Attila sokat éhezett.* Tudom, hogy *valójában* ezeknek a mondatoknak is van referenciájuk, de az is nyilvánvaló a számomra, hogy akkor, ha a József Attila név nem a történetileg létező/ létezett személyiség életének a narratívájára vonatkozik, hanem a névvel fémjelzett versek/ szövegek intertextualitásának a minőségére, illetve az olvasó léthelyzetére abban az esetben, ha az olvasó viszonyban áll vagy volt (azaz olvassa ezeket a verseket vagy olvasta, találkozott velük), nos, akkor az előbb dőlt betűvel szedett mondatoknak mégisincs referenciájuk, mert a József Attila szó nem jelöl semmi olyat, amely ezeknek a mondatoknak a denotátuma lehetne, s mivel ugyanakkor tulajdonnév, referenciáról meg eleve nem beszélhetünk abban az értelemben, ahogy ezek a mondatok tennék. Az olvasáskor/ az olvasásban és az olvasóban ugyanis föltételezhetően a versek által az olvasóban kiváltott tudati és tudatalatti aktusok válnak a József Attila szó lehetséges referenciájává. De ugyanakkor ez máris meghatározhatatlanná teszi a kijelentéseknek egyrészt a referencialitását, másrészt azok igazságtartalmát. Az előbbi azért fontos megjegyeznünk, mert így aligha tudjuk, miről is beszélünk, amikor irodalomról beszélünk, azaz hiányzik a tudomány által elvárt egzakttság, a definiálhatóság, az osztályozhatóság; másrészt az igazságtartalom hiánya pedig értékelhetetlenné, netán értéktelenné teszi az irodalomról tehető kijelentéseket. Vagyis azt sem tudhatjuk, miről/ kiről beszélünk, meg azt sem tudhatjuk, lehet-e értelme annak, amit mond(hat)unk. Amikor tehát a kritikai szöveg kijelentéseket tartalmaz az irodalomról, azok a kijelentések lebegő állítások, amelyeknek nincs egzisztenciális propozíciójuk, vagyis nem létezik az az entitás, aminek a nyelvi jele a kijelentésben szintaktikai szerepet nyerhet. Vagyis *sem az irodalomról sem az irodalmi alkotást létrehozó alkotóról, sem az irodalmi alkotás nyelvi és szerkezeti összetevőiről nem tehető olyan kijelentés, amelynek igazságértéke van.* Ennek az az oka, hogy az alkotás nem az itt/most-ban létezik, hanem saját tér- és időbeli helyzete van, az alkotó szándékai pedig olyan mértékben megismerhetetlenek, hogy etikailag erősen kérdéses annak a jogossága, hogy azt firtassuk, mit akart "a költő", amikor megírta elhíresült versét. Következésképp mivel nem tehetünk kijelentéseket, csak kísérletet tehetünk lehetséges megállapítások megtételére. Ugyanakkor ezzel máris a fikció státusza felé visszük a kritikai diskurzust, hiszen a lehetséges, ellentétben a valósággal és a szükségszerűvel, amik a történetírás attribútumai, az irodalom jellemzője. A kritikai szöveg kísérlet arra, hogy kijelentéseket tegyünk. A kijelentések egy bizonyosan nem létező, de annál inkább lehetséges világra utalnak. Itt/most nincs olyan létező, amely/ aki bizonyosan denotátuma kell legyen a kijelentéseknek. A mondatok beszélnek, de az itt/most-ot nem mondják kizárólagosan. Ezért aztán nehezen képzelhető el, hogy az ekképp lebegő szövegelés alkalmat adhat arra, hogy a) tanútható diszciplína váljék belőle; és hogy b) tudományosan minősíthető kijelentések halmaza legyen.

Ebben nagyon ludas az a tény, hogy az irodalomról való beszéd alapvetően a diskurzivitással van kapcsolatban. Nem a történet eseményeiről beszél, hanem arról, hogy hogyan beszél az irodalom a történet, netán a történelem eseményeiről. A buktató itt van elhelyezve a kritikai szövegelésben. Ugyanis ha föltesszük azt a kérdést, hogy *miért beszél úgy* a diskurzus, ahogy beszél, akkor már összekeveredhetnek a referencialitás utalási tartományai, és pillanatok alatt eggyé válhat a kritikai szövegben az a világ, amiben az irodalmat

írják azzal a világgal, amely az irodalom — és így az irodalom írása által létrehozott — világa. Holott az utóbbi nyelvileg jelölő, míg az előbbi nyelvileg jelölt helyzetben van. Ez arra ad lehetőséget, hogy az irodalom mondatai teremthő beszédaktusokként létrehozzák azt a lehetséges világot, amelyhez képest majd ők maguk ott/abban a lehetségesen teremthet világhoz vagy igazak vagy hamisak lesznek. Ugyanakkor ettől a megteremthető igazságértéktől függetlenül itt/most nincs igazságértékük, mert itt/most nem létezik bizonyosan az, amiről az irodalom szól. Ha igen, akkor az nem irodalom, hanem történetírás.

3.) *Hogy*. A kritika perlokúciós beszédaktus. Azzal a szándékkal teszünk kritikai kijelentéseket, hogy azoknak a kimondásán keresztül valamilyen célt elérjünk, valaminek elérjük a bekövetkeztét. A kritikai beszédaktus nem öncélú kijelentés, habár a perlokúciónak nagyon is lehetséges, hogy az a célja, hogy a beszédaktust végrehajtó személy — a kritikus, az irodalomtudós — önazonosságát fönntartsa, megteremtse, erősítse. Amennyiben a kijelentés olyan perlokúciós beszédaktus, amelyben az a cél, hogy a beszédaktus nyelvi, illetve társadalmi meghatározottságát módosítsuk, a kritika a létező irodalomtudományi paradigma megváltoztatásának a kísérletével egyenlő. Ilyen értelemben viszont a fönntálló paradigma szempontjából eleve nem minősíthető sikeres beszédaktusnak. A mondatot alighanem értelmetlennek, azaz az érvényes struktúrában funkciótlannak tarthatnók. Ha viszont a kijelentés perlokúciós értéke abban rejlik, hogy a kimondása által valakinek az azonossága, például a tudományos életben betöltött pozíciója erősödik, vagy igazolódik, vagy csak ki tudja hányadszor végrehajtott tisztelegés az itt/most-ban elfoglalt pozíció okán, akkor a perlokúciót talán nevezhetnénk *nárcisztikus beszédaktus*nak, amely alapvetően ismétlődő kijelentésekből áll, a referenciája az általa megismételt beszédaktus, illetve az az egzisztenciális proposíció, amely nem József Attila verséről mond valamit, hanem annak a személynek a tudományos életben elfoglalt helyzetét állítja újra meg újra, aki iránt eme nárcisztikus beszédaktus végrehajtásával fejezhetem ki tiszteletemet vagy rajongásomat, netán félelmemet. Hogy ki a nárcisz ebben a nárcisztikus beszédaktusban, az teljesen lényegtelen — Psyhé meg oda van. Egyszer csak kiderül, hogy a *magánvaló* státuszt, amelyben a mű érdek nélkül is tetszik, átvette a művet territorializáló politikum — ami/ aki lehet műhely, intézet, egyetem, tanszék, alkotó, monográfus, mester —, amely minden igyekezetével az itt/most denotátumai közé szándékozik a nem itt és nem most is érvényes irodalmat sorolni.

4.) *Meghatározza*. A 3. pontban átgondolt folyamatnak lényeges része az a törekvés, hogy határt szabjon minden határtalannak. És minthogy az itt/most-hoz fűződő viszonya okán az irodalom is a határtalan kategóriájába esik, a territorializálás — mint maga a szó is sugallja — igyekszik az irodalom lehetséges világait egy lehetőleg lehetetlen helyzetbe hozni azáltal, hogy kijelöl a számára helyeket és pillanatokat, amelyekhez képest az irodalmat érvényesnek, illetve lényegtelennek tekinti. Nem biztos persze, hogy itt nem esetleg Barthes író és olvasandó szövegeinek a kettősségéről van-e szó. A meghatározás az író szöveget *olvasandó* szöveggé teszi, s ezzel megfosztja attól, hogy az olvasó a tudatos énjének a tanult asszociációin kívül személyiségének bármely más részét is a szöveg rendelkezésére bocsássa, hogy az ott aztán teremtsen/ pusztítson, ébresszen vagy álomba ringasson. Nem tudom, hogy a "meghatározza" szó jó-e vagy rossz, de az általa jelölhető szándékkal bírók jóságáról vagy gonoszságáról már inkább vannak elképzeléseim. A korlátozásnak bármely formája utálatos és tiszító szándékot rejt, de ez nem jelenti azt, hogy

nem tartozik emberségem lényegéhez. De ha mindezt az irodalom vagy egy másik ember személyiségének a kontójára művelem, akkor az már etikai kérdés vagy talány.

5.) *Mi*. Amikor az írást érdeklődünk, hogy mi az, ami a kritika beszédaktusaiban megnyilvánul, egyrészt nem kecseset biztató megoldásokkal, másrészt viszont talán túl sok megoldást is javall. Nem tudjuk, *mi* történik, mivel olyan perorációban van a grammatika egyes szám első személye a kritikai szöveg mondatainak a létrehozásakor vagy azoknak az elolvasásakor, hogy az leginkább önmaga — azaz a *mi* — kérdésében bizonytalan. Bizonyosan nem az irodalom történik, ugyanakkor mi más történhet? Ha a kritika önálló, netán egyenrangú szöveg az általa kommentált irodalommal, akkor a *mi*, az alany kérdése megoldódott, mert egy önálló diskurzus hozza létre magát épp mint szöveget. Ha viszont a kritika másodlagos, netán elősködő minőség, akkor önmagát mint a másik megszüntetését tudja csak létrehozni, vagyis a kritika ebben az esetben az irodalom mint beszédaktus-komplexum negativitásaként van jel-en önmagában. Valami olyan ismétlődés és magában véve lényegtelen, non-diskurzív jellénc, amely az irodalom fennmaradásának a céljából munkál. Hiszen a kritikai negativitáson keresztül az irodalmi szöveg megújulva nyer újra és újra lehetőséget a megértésre. És ha — visszatérve az ezt megelőzően vázolt esetre — a kritika önálló és diskurzív, akkor ez a megértés legfőbb félreértés lehetne, mert a kritika akkor az irodalom metaforizálódása, átényegülése folytán már eleve csak *másságként*, félre, para, kvázi minőségként létezne, nem pedig *valóban*. A kérdés persze nem az, hogy melyik a helyes út, hanem hogy melyik hajt nagyobb hasznot az irodalomnak, ha *valóságában*, vagyis cél-szerűségében ismerjük meg az irodalmat, vagy ha kvázi *valóságában*, célszerűtlenségében. Ha átmegyünk vele az életünk egyik pontjáról a másikra, vagy ha táncolunk vele — ahogy Mallarmé is *tette* —, és abszolút lényegtelen, honnan hová jutunk. Egyszerűen csak vagyunk benne, vele, általa, okán, róla, belőle, neki.

Az, hogy a kritikát az irodalomról szóló tudásformának tekintjük, nem arról szól, hogy a kritika az irodalomról szól és tudásforma, hanem az "irodalomról szól" fordulatról haragjáról szól. Hiszen így biztosítjuk a kritika beszédaktusainak a teljes szabadosságát. Ha ezek kvázi kijelentések, vagy mondjuk egyszerűen: komolytalanok az irodalomhoz képest, akkor az általuk végrehajtott beszédaktus etikai és pragmatikus vonatkozásai sem követelhetnek olyan figyelmet, amit maga az irodalom követelhet. Az irodalom ugyanis kreatív vagy létrehozó beszédaktusok, azaz performatívok láncolata, míg a kritika nem kreatív, hanem leginkább imitativ, illetve konstatív, konstatáló beszédaktusok összessége. Csakhogy ez nem fölmenti a kritikát az alkotás lényegbevágó kérdései alól, hanem pontosan efelé tereli a metakritikai szemlélet figyelmét. Ugyanis a konstatív beszédaktus csak úgy tűnik, hogy nem hajt végre célzott beszédaktusokat, ellenben akkor, amikor a beszélő — itt a kritikus — konstatál, akkor referenciát teremt, ami pontosan megfelel a tájleíró és általában a leíró költészet beszédaktusainak. A kritikus azzal, hogy tényeket, illetve elfogadott megállapításokat *konstatál* az érvelésében, leginkább olyan tevékenységet folytat, amiben létrehoz [sic.] egy olyan világot, és abban olyan személyiségeket, ahol és akik annak a közösségnek az ideológiája szerint vannak, cselekszenek, látnak, szándékoznak és várnak el, amely közösség meghatározza a kritikus itt/most identitását mint kritikai ágensét. Azt gondolom, hogy az irodalomtudományra jellemző az, hogy a benne létrejövő kritikai szövegek csakúgy mesteri történetek változatai, mint ahogyan a regények cselekménye is általában jól ismert, meglehetősen rövid és ritualizációra (ismétlődésre) különösen alkalmas történet. Nem gondolom, hogy szükségszerűen freudi ez a mester(i) történet, de azt sem hiszem, hogy szük-

ségszerűen nem az. Számonra igen szemléletes és provokatív az az allegória, amelyben/ amelyként a kritikai szövegelés lényegét (azaz mester(i) történetet) lel/ kap, és aminek leginkább a kritikus személyiség a főhőse, nem pedig az irodalom hőse. Arra a kérdésre, hogy *mi történik* a kritikai beszédaktusban, leginkább *a kritikus életéből* lehet allegóriákat találni. Ezért gondolom, hogy a kritikus személyiség életének az itt hermeneutikai allegóriaként alkalmazható epizódjait *kritikus életnek* fogom nevezni. A kifejezés utal arra, hogy azáltal, hogy az irodalom szövege a kritikai fogadtatás által mintegy professzionális viszonyba lép valakinek az életével mint történettel, és azzal elkezdik egymást (félre)érteni, -értelmezni, *a kritikus élet* az irodalomhoz képest *a másik szöveggé* válik. A kritika írásakor ez csakis a kritikus élettörténete lehet. Persze erre megint csak érvényes az, hogy a beszélő szubjektum nem biztos, hogy tisztában van önmaga életével mint történettel, és ez igaz kell legyen a kritikusra is; és ebben az esetben már úgy szoríthatjuk meg az allegóriát, hogy *a kritikus élet* a kritikus élettörténetének a része, abból kölcsönvehető epizód, de az is meglehet, hogy maga *a másik szöveg*, a kritikus által sem ismert történet, amely meghatározza a kritikust magát is, az élettörténetét is, de nem tudott/ tudható a kritikus szubjektum számára. Ugyanakkor az az intertextualitás, melyben az irodalom és a kritikus élet a kritikában megnyilvánul, ezt a netán látens kritikus személyiséget mondja *el* a kritikában. Azaz az irodalmi mű valamelyest előhívja a kritikusból *a másik szöveget*, a kritikus másik szövegét, *a kritikus másik szöveget*. Ha a kritika nem ezt a másik szöveget akarja mondani, hanem valamely már ismert szöveget *ismétel*, az általunk fölvázolt elgondolás nem működik, hiszen ilyenkor igazából hitvallást olvasunk, és a kritika stratégiája az imitáció. Ez ugyanakkor nem mindig az irodalom kedvéért lesz így. Az irodalom ilyenkor szerepet vesz, míg a kritikus szerepet téveszt. A ritualizált ismétlésben nem az irodalmi mű és nem a kritikus szellemi története nyilatkozik meg, hanem a kánon, ami az itt/most politikuma számára teszi diskurzívvá az alkotást.

Végül is meglehetősen metonimikus viszonyt tettük az irodalom, a kritika és a megértés viszonyát. De ez ugyanakkor egybe is vág azzal a sajátsággal, hogy a kritikai szöveg — különösképpen az irodalomtörténet által létrehozott kritikai szöveg — *metonimikus* viszonyban van magával az irodalommal, azt helyettesíti, kiváltja. Itt pedig az a kérdés, hogy az irodalom (el)olvasását is helyettesíti-e? Az *irodalomtudomány olyan kabbalisztikus diskurzus, amelyben az egyes kritikai szövegek az irodalom szövegeit helyettesítő szövegeként vannak jel-en*. Egy-máshoz képest ezek a metonimikus státuszban lévő kritikai szövegek az irodalom számára megadatott értelmezési kalandok, amelyeknek a legvégén az irodalom, és abban az olvasó megelégedi majd Zsófi, akár Tom Jones tette, azaz a bölcsességet, magát az irodalmat, akivel ott és akkor frigyre lép.

A kritikus olvasó afféle picaro, aki végigbukdácsol a kínálkozó félreértések epizódjain, azok először elbájolják, majd a vágy, a csábítás beteljesülése után odahagyják, hogy kellőképpen frusztrálódva újra (el)tévedjen. Mire a kritikus szubjektum hazaér a szöveghez, már annyi vétek terheli vele szemben, hogy az szinte a megbocsátó materként fogadhatja magába a tékozló jelölt-vadászt.

6.) *Történik*. A szöveg tárgyiasultsága sokszor ringat abba a tévhitbe, hogy a szöveg - a kritikai szöveg is — valami mozdulatlan, meghatározott *dolog*, egy "mi?". A szöveg részben valóban dologi létezés, de ugyanakkor még nagyobb részben metafizikai entitás is, lévén, hogy nyelvi jelenség. Ezzel együtt pedig társadalmi jelenség is, ami a politikumban a történések részesévé válik. A létrehozása aktivitás, a befogadása szintúgy aktivitás. Még

a félreértése is az. Ahhoz, hogy legyen, tennie kell valamit, részt kell vennie a kommunikációban. A kritikai szövegnek is lényege, hogy kommunikatív aktivitás, csinál valamit, csinálnak valamit vele, és általa megadatik annak a lehetősége, hogy úgy érezzük, a kritika történik. Bár gyakran nem tudjuk, hogy ennek a történésnek mi/ki az alanya, hiszen *metonímia*, azaz valami helyett állónak tekintjük. A kritikai szöveg *másodlagossága* a kritika befogadási státusza. Ez ugyanakkor cseles dolog, mert egyrészt az sem igaz, hogy másodlagos a helyzete, másrészt az sem igaz, hogy másodlagos szöveggként kommunikálunk vele. Az egy másik kérdés, mi okból tekintjük másodlagosnak a valójában elsődleges kommunikációs tényezőt. Azt javaslom, hogy számoljunk azzal a lehetőséggel, miszerint a kritika egyrészt itt/most írott és íródó szövegiség, és a benne életre kelő diskurzus imígyen történetileg valós cselekedeteken és jellemeken, értékeken keresztül vizsgálja azokat a nézőpontokat, amelyek a kritika által tárgyalt mű világát a kritika által és a kritikában jellemzik. Másrészt a kritika része a történeti intézményrendszernek, amelyben az a szerepe a kritikának, hogy közvetítse, szituációba helyezze a kortárs és a már irodalomtörténeti jelentőséggel rendelkező szövegeket.

Megjegyzem, ennek a kritika kritikának az írója szívesebben évődne kizárólag azzal a kérdéssel, hogy mitől függhet az eredendően itt/most kritikai szöveg esztétizálódása, hogy hogyan lesz az intézményi tényből — azaz, hogy valamely művet kritikai szövegben fogadtak (el) — olyan szövegiség, amely esztétikai minőség létrehozására képes az olvasóban, akár olyan esetben is, ha az olvasó nem ismeri a kritika tárgyát. Azt gondolom, hogy az lenne a kívánatos, ha a kritikai szöveg *a kritika tárgyától függetlenül képes lenne a kritika olvasójában kommunikatív szándékokat fölismeretni, illetve efféle szándékokat kelteni*. Ezzel nem annak az irodalomelméletnek akarok a keresetlen prókátorává lenni, amelyik szinte menekül az irodalmi műtől mint szövegtől, hanem azt szeretném ebben a proposícióban sugallni, hogy a kritikai szöveg számára nem megengedhető — sem episztemológiai, sem esztétikailag — a másodlagos státusz elismerése. Ehhez azért ragaszkodom itt, mert így tudom kiemelni a kritikát az élősködés, az akadály, a kevésbé tehetséges második élményéből. Ugyanis akkor, ha ezeket a gyakran odaértett előítéleteket megengedem, akkor a kritika olyan diskurzivitást nyer, amelyben a kritika maga semmiről nem szól, hanem egy történeti sztorinak lesz a narratív metonímiája — ürügye —, amelyben nehezen kimutatható történések mondják *el* és *ki* magukat az irodalmi mű apropóján. Csakhogy ebben az esetben kétszeres árat kell fizetnünk azért, amit nem is biztos, hogy akarunk, hogy megtörténjék. Oda lesz az irodalmi mű, szintűgy oda lesz a kritika, és mindkettő átadja a hely(zet)ét valaminek, ami igazából csak spekulatíván érhető tetten, hiszen szinte kollektív tudatalatti játszma-ként folyik, és csak az eredményét látjuk, ami maga a kritika amint *elfelejti* a kritika tárgyát, mondjuk, az irodalmat. Az irodalom *másik szöveg* helyzetéből adódik, hogy inkább van köze testünk és tudatunk azon részéhez, amely elfojtás tárgya, mint magához a cenzorként olvasó/ beszélő tudatosságához vagy társadalmisághoz. A kritika az álommal, a félelemmel, a révülettel beszél inkább, nem pedig a "résen léttel", az *önuralommal*, a józan ésszel. A kritika szükségszerűen lát mindent, ami fölött talán különben szemet hunynánk. Olyan helyzetben van, mint aki Pasolini utolsó filmjét, Jancsót vagy Greenawayt néz, és olyat lát, amit nem akar nézni, holott önmaga is nap, nap után találkozik azokkal a képekkel, amit ott lát. Méltán várható, hogy a kritikus kézzel-lábbal tiltakozzék az ellen, amit ő maga csinál. De önmagát nem taszíthatja el, marad az elidegeníthető irodalom, amit a másik szöveggként okolhat *önmagáért*.

A zavart részben az is okozhatja, hogy az irodalmi műben és a befogadásban ott van a történet, hiszen a lírát, a legkevésbé történő szöveget is többnyire narratíván fogjuk föl. Arról beszélünk a lírai alkotás kapcsán, hogy mi történhet(ett), illetve olyankor, ha tanácstalanok vagyunk ebben a kérdésben, gyakran kerül elő narratív magyarázatként a versre az irodalomtörténet által szállított sztori az alkotó életéből mint történetből. Az ilyen helyettesítéses — irodalomtörténeti — hermeneutikában túl erős a "belső" történet helyzete ahhoz, hogy a kritika is hordozhassa a történés hangulatát. Vagy ha hordozza, akkor az leginkább az "eredeti" történés ismétlődése lehet, vagy pedig olyan történet, amelyen érzik, hogy "második" történet, és így végül is *fölösleges*. Ahhoz, hogy kiküszöbölhessük a *fölösleges történet* fogalmát a kritika meghatározásából, meg kell változtatnunk a kritikai szöveg minőségéről és státuszáról alkotott elképzeléseinket. Erre jó lehetőség az, ha a kritikát szupplementumnak tekintjük, amely nélkül ugyan lehetséges a kritika tárgyát képező mű megértése, illetve befogadása, de a kritika a szupplementum voltánál fogva szinte nélkülözhetetlen képzeteket vezet be a mű diskurzivitásába. Ezzel a lépéssel kívánom visszahelyezni a kritikát abba a kabbalisztikus pozícióba, amelyben az elfogadott, szerves része a mű megértésének, és ahhoz, hogy valamit ismerjünk, a róla írott és a hagyományban a művel egyggyé vált kritikákat is ismernünk kell. De ez ne azért legyen így, mert a kritika alkotójának az itt/most elfoglalt pozíciója a politikumban olyan, amely kíváncsossá teszi, hogy jelentősebbnek szánt publikációkban bizonyos számú lábjegyzetben tegyem részévé az irodalmi mű ürügyén íródó diskurzusomnak, hanem úgy, hogy az imígyen kabbalisztikusan kanonizált kritikai meglátások engem segítsenek abban, hogy létrehozhasam a művet az általam írott kritikában, és magamat is ugyanott. Azt hiszem, itt lenne az ideje leszámolni azzal a nem mindig hasznos elvárással, hogy a kritika valami tárgyi vagy ténybeli újdonsággal kell gazdagítsa az irodalomról szóló tudást. A kritika — legalábbis a kabbalisztikus hagyományban és az egzegézisben — inkább olyan, mint amikor egy zongoraművész eljátsza Bach D-moll zongoraversenyét, mintsem legyen az a zenetörténész, aki az említett mű keletkezéstörténetének az "érdekességeit" meséli el mint a mű zenetörténetét. A kritikus — akár irodalomtörténész, akár egzegéta, akár műtész — legyen olyan kapcsolatban az általa íratott szöveggel, mint a szöveg hivatott interpretátora. A kritika autenticitást nyer azáltal, hogy mű és kritikus között történetként is fölfogható — happeningszerű — viszony keletkezik, amely egyrészt letéteményese annak, hogy az olvasó a művet élményszerűen fogadhasa, másrészt, hogy az olvasó a kritikus interpretáció kontrasztja által megduplázza az eredendő élményt.

Amit itt javasolok, ellenállást, illetve ellenérzést válthat ki, de fölhagyhatnánk az-
zal, hogy egyszerű metonimizálással megússzuk az irodalom befogadását. Ez senkinek sem jó — bár azt sem állíthatjuk, hogy mindenkinek rossz.

7.) *Akkor, amikor*. A kritika mint történés behatárolt terjedelmű történés, és időbelisége erősen aláássa minden kísérletezésemet arra, hogy kivédjem az aktualitás, az itt/most elvárásait. De ugyanakkor azt is el kell ismernem, hogy ha az itt/most érvényét semlegesíteni tudjuk, akkor a dolgozatom célja, az, hogy valamiféle kritériumok rendszerét vázoljam föl azért, hogy annak a segítségével valamivel pontosabban ítélezhessünk szellemi teljesítmények felől. Értelmetlenné válik annyiban, hogy nagyrészt elveszik az a különben meglehetősen átláthatóan rendszerszerű mélystruktúra, amelynek az okán meghatározhatónak vélem, mi is megy végbe *akkor, amikor* az irodalommal foglalkozó szakember kritikai szöveget hoz létre. Persze a "szakember" kifejezést is módosítani kellene talán egyszerűen em-

berre. De ez megint nem igazán pontos, mert túl tág kategória. A kritikus megkülönbözteti a többi olvasótól az a jellemzője, hogy míg az emberek általában olvasók, addig a kritikusnak ez a meghatározó cselekedete, azaz a kritikus számára az olvasás az önazonosság emblematisztikus cselekvése. Ennek, azt hiszem, mindig egyértelműnek kellene lennie. Ha elfogadom az előző proposíciót, akkor nem engedhet meg, hogy a kritikus más emblemmákkal jelölje önmagát. Ez számomra arra utal, hogy a kritikus — az irodalommal specifikusan, csakis a kritikusra jellemző viszonyban lévő ember — nem definiálhatja önmagát más cselekedetekkel az olvasáson² kívül. Ha azt teszi, akkor diszkreditálja magát mint hermeneutikus lényt, és önmagának az irodalom ismeretéhez nem kapcsolható szerepet szerez. Külső helyzete jelzi, hogy *nem beszél* a szöveggel, *nem kommunikál* vele, végsősoron *nem olvas*, hanem arra törekszik, hogy mások olvasását fölügyelje, ami az esetek többségében megkérdőjelezhető és erkölcstelen cselekvésnek minősülhet.

Ugyanakkor itt fontos megállni és föltenni azt a kérdést, hogy mikortól olvas az ember. Kár, hogy az *olvas* ige nem íkes ige, mert igazán itt azt kellene kérdeznem, hogy mikortól olvasik (vö. még *alszik*, *eszik*,...) az ember?

Ez azért nehéz kérdés, mert az embert, az újszülöttet jó ideig mások olvassák, és úgy is viszonyulnak hozzá, mint valamiféle textualitáshoz. Azonosulási pontokat keresnek benne, az arcán, a hangjában, az evési és alvási szokásaiban, a mosolyában és a sírásában. Értelmezik a megszületett embert, akarom mondani, olvasót. Ugyanakkor ebben az olvasásban fokozatosan fürkészní kezdik a gyermeket mint olyan talányt, amely a szülőkről beszél. Így válik az eredetileg leginkább olvasott textualitásból értelmező szövegiség, olvasat. Míg nem a beszédfejlődés egy fokán — talán két és négy éves kor között — ez a kettősség magává a gyermek és a vele kapcsolatban álló emberek viszonyává válik, ahol mindenki mindenki más számára olvasandó jelláncolat. S a konfliktusok abból keletkeznek, hogy az egyén gyakran megszenvedí, amikor ő mint szöveg a másik értelmezésében olyan azonosságot nyer, amelyet ő maga nem tud értelmezni. Azaz a számára nyújtott olvasat — amely alkotó olvasás útján jött létre — neki olvashatatlan, és ezért vár magyaráztot a neki pillanatnyilag olvashatatlanná vált azonosságára. Az persze nem zárható ki ebből a nyelvi játsz mából, hogy valaki szándékosan zárkózik el a róla alkotott kreatív értelmezéssel való azonosulástól, mert az, mondjuk, veszélyeztetné a politikumban megszerzett ideológikus azonosságtát.

Visszatérve az eredeti kérdéshöz tehát, hogy mikortól állíthatjuk valakiről, hogy olvasó: az az egyén olvasó, aki önmagát mint igen komplex szövegiséget átengedi az olva-

²Az *olvasást* itt abban a Roland Barthes-i értelemben használom, amikor is — ahogy ezt Barthes az *S/Z* első kiadásának a hátlapján kifejtette — az olvasás egyik fajtája az *alkotó olvasás*, amelyben az olvasó végül is megírja azt a szöveget, amit olvas, és az olvasó által az olvasásban/olvasóban újra életet nyer a szöveg, amely az olvasás másik útján — ezeket a szövegeket csak *olvasandó szövegnek* nevezi Barthes az *író* vagy *íródo* szöveggel szemben — nem íródna újra, hanem valamiféle keresztrefejtény lenne jobb esetben, amit megfelelő adatok ismeretében megfejtünk, vagy rosszabb esetben ezeknek a *csak olvasható* (kis túlzással igazán olvashatatlannak is nevezhetők) szövegeknek az olvasása a lap alján található szövegmagyarázatok olvasásából áll. Ahhoz, hogy megértsük őket, el kell olvasnunk egy másik szöveget, a filológus kommentárját, ami átsegít a nyelvben rögzült időbeli és kulturális különbségeken.

A kritikus végzetes tévedése lehet az, ha úgy gondolja, hogy az általa kommentált szöveget az ő kommentárjának a létrejötté, publikálása után csakis az általa írott helyettesítő szövegen keresztül lehet olvasni. Ez ugyanis az irodalom halálát jelentené, amelyben például nem marad hely az esztétikumnak.

sásnak, amely tulajdonképpen az intertextualitásban való részesedés. A szövegek kölcsönös értelmezési játszmájában az olvasó kiteszi önmagát annak a veszélynek, hogy az olvasás végén nem ugyanaz az ember lesz, aki akkor volt, amikor még nem olvasott/ még nem olvas-ta a szöveget. Az, aki fölületesen olvas — és valamennyire mindenki fölületesen olvas — sokszor élhet meg olyan pillanatokat az olvasásban, amelyek gyakorlatilag utat engednek számára ahhoz, hogy kilépjen az olvasásban megélt lehetséges más(ik) világból. A kritikus olvasó ezt kevésbé teheti meg, hiszen számára egyértelmű kell legyen, hogy az efféle védekezés az olvasmánnyal szemben azt a veszélyt hozza magával, hogy végül is nem olvassa el az ember az olvasmányt, nem vesz részt, nem válik eggyé abból az igen sok szövegből, amely egy-egy olvasásban szintén részt vesz az intertextualitásban. Nem új dolog ez, meglehetősen romantikus képzet, ami azt a vágyakozásunkat mondja el, hogy az olvasás által olyan dolgokból részesedjünk, amelyek sok oknál fogva nem adatnak meg az itt/most létben. És ugyanakkor mégis szervesen a létünk részei, különben nem *jelennének* meg álmainkban és félelminkben.

Viszont ezekután a nem olvasó embert is meghatározhatjuk úgy, hogy az az ember nem olvas, aki figyelmen kívül hagyja, elfelejti, kiküszöböli az intertextualitást, és úgy olvas, mintha ő — azaz a magáról kialakított, az önmagáról önmaga által *kanonizált* értelmezés, szöveg — nem lehetne az olvasás tárgya. És amikor az efféle metalénnyé lényegült *nem olvasó* olvasó olvas, az leginkább egy defenzív önazonosság tudatos vagy tudatalatti reflexiója az őt "fenyegető" olvasmánnyal szemben.

Mindez persze a kritikusra is vonatkozik, hiszen a kritikus egyénisége is lehet általában defenzív személyiség vagy megélhet ilyen pillanatokot, és ilyenkor az általa létrehozott szöveg — kritika, értekezés, szövegmagyarázat, lábjegyzet szövegkiadáskor, tanulmány,... — nem olvas, illetve nem olvasat vagy legalábbis nem az olvasmány olvasata, hanem leginkább a kritikus önmaga által kanonizált személyiségének/ személyességének barthes-i értelemben vett *csak olvasható* avagy olvashatatlan olvasata. Az ilyen kritikai szöveg az irodalom felejtése. Olyan helyzetbe hozza a kánont, hogy az az irodalom fölött, mintegy az irodalom metaszövegeként funkcionál. Ettől kezdve az irodalom a kánonról szól, nem pedig önmagáról, mintha a tükörben a saját képünk helyett a tükörfelületre ragasztott fénykép várna ránk. Ezt a fényképet nem mi készítjük önmagunkról.

Semmiképp nem állítom azt, hogy a kritikus szövegét vagy szövegeit ki kellene küszöbölni a kritikából. Ez amúgy is eleve ellentmondás. De ugyanakkor ez azzal jár, hogy a kritikus személyét és személyességét hangsúlyozott evidenciaként kell a kritika, az irodalomtudomány szövegeinek a működésében számon tartani. A kritika a kritikus személyiségének nyelviileg értelmezhető megnyilvánulása. Nyelvészetiileg az irodalmi műről frott bármiféle kommentár vagy értekezés elsődlegesen a kritikus szövege. Vagyis — példának okáért — ha József Attila *Bukj föl az árból* című költeményének a kritikai fogadtatása például megnyilvánul egy szimbolikát értelmező hermeneutikai értekezésben, akkor ennek az értekezésnek az írója a *Bukj föl az árból* okán íródott szöveg nyelviileg *tetten érhető* alanya, az az ágens, akinek a szándékai és elvárásai a József Attila vers kommentárjául frott szöveg mondatait működtetik. S bármennyire is azt akarja, hogy közelítsen József Attila föltételezhető eredeti szándékához, aminek az eredménye a vers, a kritika mégiscsak a kritikus mondataiból fog állni, és József Attila *külső* narratív keretűvé válik, és ez erősen degradálja a líra intenzitását. Anny ilyenkor történik, nem biztos, hogy sportszerű, hiszen a tiszta játékban a szándékot viselni kell annak, akinek a malmára hajtja az a vizet. Azt hiszem, a például

József Attilának tulajdonított szándékok azért nem igazán elfogadhatóak egy hermeneutikai analízisben, mert ezek a szándékok esetenként magának a beszélő vagy cselekvő alánynak sem egyértelműek. Gyakran maradnak látensek. Amikor az irodalomtudomány a "költő" "belső" indíttatásáról tesz megállapításokat, bármennyi levél és naplójegyzet támasztja is azt alá, a kritika elfeledi, hogy az embernek van egy — vajon csak egy? — *másik szövege* is, amelynek a létét bizonyos kommunikációs jelenségek — mint a nyelvbontás vagy az indokolatlan szóválasztás — megmutatják, maga ez a *másik szöveg* viszont nem adott úgy, ahogy a *rendes szöveg*; ugyanakkor ugyanúgy *tettenérhető* mindkét szöveg.

Leginkább az a megoldás kínálkozik erre a talányos helyzetre, ha azt tesszük föl, hogy a kritikus tudatos énje számára addig, amíg a kritikus személyiségét a kritikával analógnak tekintjük, a kritika tárgyát alkotó irodalmi alkotás a *másik szöveg*, a kritikus másik szövege, és József Attila pedig annak a narratívának a megnevezése, amely a kritikus személyiségének és a kritikában e személyiség másik szövegévé vált irodalmi műnek a kapcsolatát fölügyeli, afféle szuperegő, akit a kritikus elfogad mint maga fölött álló auktoritást. Ugyanakkor erősen kép-zelt alak, akinek funkciókat, nézőpontokat, szövegeket, élettörténetet, intertextualitást tulajdonítok, amikor megnevezem. József Attila imígyen egy koncepció, és úgy is viselkedik, mint az olvasással/ olvasóval egy időben létező. Ebben az értelemben a kritikus a *másik szöveg*hez ugyanaz a viszony fűzi, mint általában a személyiséget a másik szöveg(ek)hez: az elfojtás. A kifejezés persze talán durvának tűnik itt. Amire én gondolok, az az a viszony, amelyben a kritikus az általa megírt olvasaton keresztül kerekedik fölül azon a megpróbáltatáson, amit egy irodalmi alkotás befogadása jelenthet. És itt tetten érhető az a teljesítmény, amelynek remélhetőleg a nyomában vagyunk néhány oldala. Ez az elfojtás, illetve védekezés az esztétikum elemi hatása ellen igen sok formát ölthet. Azt hiszem, megadhatók azok a viselkedésformák, kritikai stratégiák, amelyek szellemi teljesítményszámba mehetnek, és vannak olyanok, amelyek nem tükröznek szellemi teljesítményt. Nincs szándékomban példákat citálni. A kritikát "használó" egyén — gondolok itt az órájára készülő magyartanásra vagy a szemináriumra olvasó egyetemi hallgatóra, a szintézistanulmányt előkészítő *másik* kritikusra egyaránt — a megmondhatója, mennyire egyértelmű, hogy ha egy kritikát elolvas, az beszámol-e arról a beavatásról, ami az adott mű befogadása, vagy arról számol be a kritika, hogy a kritikus derekasan ellenállt a beavatásnak, azaz a műnek. Azt hiszem, az utóbbi eset az, amikor talán nem beszélhetünk szellemi teljesítményről, míg az első esetben szellemi, esztétikai és erkölcsi teljesítményről, illetve tettről tesz tanúságot a kritikus szöveg.

8.) *Az irodalommal.* Ez itt akkor is *társhatározó*, ha nyelvészetileg nem igazán indokollható. Az a nyelvileg tetten érhető aktivitás, ami a kritika, az irodalommal jár együtt, annak a kiegészítője, nélküle az irodalmat nem tudjuk, nélküle az irodalomnak nincs értelme csak intenziója, "ereje". A kritika a mű intenzitását intencióvá szublimálja, és beilleszti egy olyan narratívába, amelynek elsődlegesen az a szerepe, hogy elősegítse a megértést. Ez a narratíva lehet az a beszámoló, amiben az ítéző elmondja, hogyan szagolta meg az ölében vonakodva nyíló könyvet, és az miképp (nem) emésztette el a kritikus itt/most életét annak a saját értékeivel vagy értéktelenségével az olvasás tartamára. Lehet ez a narratíva az irodalomtörténet alkotói pályaképe, amiben látszani fognak összefüggések, az olvasott szöveg okot és következményt kap ebben a narratívában. A korrajz ugyancsak narratív keretet ad, amelyben az összehasonlíthatatlan irodalom tudománya/ tudása az lesz, ha minél inkább az egy a száz közül érvényét tudjuk rábizonyítani az általunk olvasott(?) műre. Azt hiszem,

ilyenkor nem a irodalommal van ugyanakkor viszonyunk, hanem azzal a narratívával, ami szükségtelemmé teszi az irodalommal folytatott veszedelmes viszonyunkat. A tét az irodalmi szöveg vagy a kritikus személyiségének az elvesztése, vagy legalábbis elfojtása. Ez a helyzet gyermekkorom kellemetlen "élményét" idézi, amikor is a nagy ritkán a tévé képernyőjén megjelenő filmesodák előtt megjelenik egy ember, és elkezd vég nélkül beszélni, amiből egy szót nem értek, de annál inkább értem a film szavait, amik persze részben képek és nem szavak. Akkor még nem tudtam, hogy az a vég nélkül beszélő *bevezető jellegű bácsi* volt maga a vég, a film vége. Amint mondtam, az tette egyáltalán lehetővé, hogy láthassuk az utána következő filmet. De neki *előre le kellett zárnia* a filmet, *be kellett fejeznie*, hogy úgy legyen vége, ahogy azt a politikumban résen lévő szuperegő helyesnek gondolta.

A dolog ostobasága akkor lett nyilvánvaló, amikor ezek a bevezetők a nézők elfojtásának a tárgyává váltak, ellenben a filmnarratíva nem igazán fojtódott el, sőt leginkább élménnyé magasztosult. Így vált a poliukai fölöttes énből politikai tudatalatti, amely sajátos módon azt a teret vette át, amely amúgy leginkább az éppen fölmagasztosuló műalkotás helye lett volna. Ha a kritika nem követi el ezt a baklövést, akkor a kritika nagy valószínűséggel nemcsak hogy szellemi teljesítmény, hanem mások szellemi teljesítményének is a motorja. Ha nem *Orfeuuszal* vagy nem *Dameval* szállunk alá, hanem érdekes, de mellékes, és igenis *félrevezető* információkkal helyettesítjük az élményt, az olvasást, akkor az út végén ránk váró kegyelemből sem részesedünk. Azt hiszem, ha a kritika elvezet efelé a kegyelem vagy kegyelmi állapot felé, akkor a kritika szellemi teljesítmény. És itt valamelyest vissza-köznöm kell az irodalomtörténettel szemben. Ugyanis addig, amíg az irodalomtörténet megtanít arra, hogy milyen minták elsajátításával tudok még bizonyosabban beleveszni a pokol förtelmeibe, vagy szelfidebb esetben a regény cselekményébe, akkor ez a disziplína igenis hermeneutikész, az üdv — az esztétikum — felé vezető.

A szellemi teljesítmény a másik szövegben érhető tetten. Irodalomtudomány esetén az irodalomban, és fordítva. Természetesen lehet nagyszerű műről kisszerű értekezést kanyarítani, de szellemi teljesítményről két egyenrangú szöveg intertextualitásának a létrejötte esetén beszélhetünk. Ezen az intertextualitáson — amelyben kibővül beszédünk referenciatartománya — keresztül megtapasztalhatóvá válik a minden egy további szelete. A szellemi teljesítményt így azonosíthatjuk a referenciatartomány kibővítésével.

9.) *Foglalkozó.* Lehet a gyerekünkkel, a társunkkal, a kutyánkkal, a munkánkkal, meg az irodalommal is "foglalkozni". Ez valamiféle bejáratott, szinte rituális cselekedetre utal, amiben mindenkinek megvan a szerepe. A kifejezésnek csupán egy nagy hibája van: a kritikust a *mester* pozíciójába helyezi, az irodalmat pedig a *tanítvány*éba. Ebben az alárendeltségben a definitív ágens, az, aki megmondja, melyik jelhöz milyen jelölt rendelhető, a kritikus ember. A viszonyban benne van, hogy az *irodalommal foglalkozó* (szak) ember magának az irodalomnak a jelentése, amelyben az irodalom textualitásához — a kritikus személyiségének tudatosságán keresztül — hozzárendelődik egy referenciatartomány. Kérdés, hogy milyen határai vannak ennek a világesinálásnak? Ideális-e, ha az irodalomtudós, vagy inkább — szerényebben — az irodalom tudója tartja magát ahhoz a bevált stratégiához, hogy nem sajátítja ki önmön kritikus fantáziájával az általa vizsgált szöveg referencialitását, hanem ehelyett kisebb változtatásokkal megismétli a már kanonizált referenciát. És akkor nem kell különösebben firtatni, hogy Coleridge *Christabel*-jében miért visszataszítóak a nők, hiszen csak rámutatunk egy nőre a Coleridge-sztoriban, és majd ő szolgáltat jelöltet a *Christabelt* átlényegítő sátánné *eredetére*. És így milyen könnyű kitalálni, ki is az a merengő nő-

lak Vörösmarty versében. Az alkotás nyelvi elemei kvázi történeti jelekként működnek ebben a hermeneutikában. Bár hogy ez mennyire *hermeneutika*, az vita tárgya lehet. De ilyen szövegértelmezésben a szöveget alkotó jelek, illetve az azokból alkotott összetettebb egységek nem funkcionálnak valójában. Pragmatikusan alig értelmezhető, mi folyik. A jelben a jelölőt rálebegteti a narrativitás egy szinte "szokásos" jelöltre, és az ismétlődésen kívül nem történik semmi. Az ismétlődés maga pedig pontosan a nem történés. Ami nem történik még, az maga az irodalom. Így értelmetlenné, szerepnélkülivé válik a szöveg diskurzivitása, a figuralitás, még a retorizáltság is, hiszen a kvázi történeti valóság mégiscsak "korrektebb", mint az egzegéta "találgatása". A helyettesítés, amely szinte automatikusan működik, mert a beavatottak és a beavatottá válni vágyók azonnal tudják, melyik történet melyik epizódját kell "odaérteni". Ez megtagadja a metafora, a létrehozás képességének a térnyerését.

Ha a kritika askriptíven működik, ott nem beszélhetünk *szellemi* teljesítményről, hiszen pontosan a szellemi kiküszöbölése a cél. Ez a módszer metafizikaellenes és lényegében maga a felejtés, a teremtképesség *elfelejtése*. Ha viszont a kritika performatívan működik, a szellemi teljesítmény *történik*. Az irodalommal való foglalkozás az a szellemi teljesítmény, amelyben a szöveg és a kritikus intertextusa a kritikában mint aktusban vagy inkább mint performanszban megvalósul.

Az általam javasolt megközelítésben úgy tűnik, hogy ha tagadjuk a performativitás létét vagy fontosságát, igazából az irodalmat tagadjuk, és vele *ellenben* a kritika és a kritikus prioritását állítjuk. Ez stratégia kérdése, és addig, amíg a stratégia az általa *véghez* vitt történettel szemben nem hirdeti önmaga ellentétét mint ideológiát, a gyakorlatot, bármennyire is energiapazarlónak és félrevezetőnek tartjuk, el kell foganunk mint egy utat.

Itt megszakítom önmagam definiálását, és rátérek érvelésem *végző* pontjára, a kritikai történés happeningjének a skémájára. Nem szeretnék az egzaktágnak a humanitásban biztos bukással kecsegtető csapdájába esni. Amit itt fölvezetek, az olyan keret, amely lehet megfontolás tárgya, de semmiképp nem gondolom, hogy bármiféle köze is kell legyen a lehetséges *valósághoz*, ami különben is olyan változatos, hogy ez eleve csak illúzió lehetne.

1. A kritika szöveg.

1.1. A kritika szövegisége társulás, amely a kritika tárgyául szolgáló másik szöveg és a kritikai szöveg komplementaritása.

1.2. A kritika és a másik szöveg a kritika által intertextust alkotnak. Az intertextualitás megszünteti a kritika *tárgyául* szolgáló irodalom alárendeltségét az őt *értelmező* szövegnek; és ugyanakkor megszűnik a kritika "*másodlagossága*" is.

1.2.1. Az intertextusban az azt alkotó szövegek át- vagy rálebegnek egymás referenciájára.

1.2.1.1. Irodalom és a róla szóló tudás átlényegülnek, és a kritikus személyisége auktoritássá lesz szerencsés esetben, kevésbé szerencsés esetben pedig autoritássá.

1.3. A kritikusnak van személyisége.

1.3.1. A kritikus személyisége személyességgként narratív *nyomokat* hagy a kritika szövegében. Ezek a nyomok aztán *tetten* érhetők.

1.3.1.1. A kritikus is "mondja" a kritika tárgyául szolgáló szöveget.

1.3.1.2. A kritika tárgyául szolgáló szöveg is "mondja", *elmondja* a kritikust.

1.3.2. A legtudományosabb egzakttsággal megírt kritika is alapvetően a kritikus személyiesség megnyilvánulása, a kommunikáció lehetősége.

2. A kritika szöveg.

2.1. A kritika itt/most végrehajtott beszédaktusok összessége, amelynek imígyen aktuális és történeti *jelentősége* van.

2.1.1. A kritika kommunikáció, van nyelvi megnyilvánulása, van kanalizációja, "föladója" és "címzettje", akik között valamiféle interakcióként *valósul meg*.

2.1.2. A kritika történetik.

2.1.3. A kritika pragma. Térbeli és időbeli értelmezése van.

2.2. A kritika szöveg, amelyet alkalmaznak.

2.2.1. A kritika tükrözi az őt létrehozó alkotó személyiségét, beleértve annak szándékát, elvárásait, *személyes élettörténetét*.

2.2.1.1. A kritika személyes történetik.

2.3. A kritika társszöveg (1.1.) és az őt létrehozó alkotó személyisége mint szelektivitás, előítéletesség, lüktetés személyességgé teszi a kritika tárgyát, az irodalmat.

3. A kritika metaszóveg, *idézi* az irodalmat. Az idézés szándékosságán keresztül az irodalom kommunikativitása átlényegül, és mintegy a kritikus "üzenetév" válik.

4. Az irodalom kölcsönadja a jelölőit a kritikának és a kritikusnak. Az irodalom mint a kritika/ a kritikus lehetséges világa *jelentik meg* a kritika diskurzusában.

4.1. A kritikai diskurzivitás függ az általa jelölt virtuális világtól.

4.2. Az irodalom virtuális világa metafizikus *jel-en-ség*. Törvényei a "valóság" számára nem megélhető koncepciók. A kritika ennek a megélhetetlen (de/és) lehetséges valóságnak az ismételt manifesztuma.

4.2.1. A kritika létre kell hozza azt a világot, amelyet a kritika tárggyául szolgáló szöveg világának tekintünk.³

4.2.2. A kritika lényegi elemévé válik a kritika tárgyának, annak referenciájává válik, mivel az irodalom szövegének a jelei a kritika által meghatározott, odarendelt jelöltekre vonatkozik a kritikai diskurzus által. Az irodalom imígyen *idézi* a kritikát. (Vö. 3.)

4.2.2.1. Amennyiben a kritika szövege olyan metakommunikatív propozíciókat tartalmaz, amelyek tagadják a 3. és a 4.2.2. pontokban javasoltakat, akkor a kritika nem történik meg. Ilyen értelemben ez a szöveg nem kritikus szöveg, hanem — mondjuk — direktíva, törvény, szabály, utasítás, kinevezés, megrovás,...

4.3. Ha a kritika és az irodalom egymáshoz való viszonyát egy kritikai szöveg (bírálat, tanulmány, irodalomtörténet, irodalomtudományi eszme-futtatás) esetében

³Visszatérve a zongoraművész párhuzamára: a zongoraművész az előadásában létrehozza azt a művet, amelynek az ő előadása egyben az értelmezése is. A művész — nevezzük *kritikusnak* — szándéka megnyilvánul azokon a helyeken, ahol tempó, hangsúly, erősség az eredeti kottában meghatározatlan marad. Itt adatott meg a lehetőség annak, hogy *legyen* Glenn Gould, meg Bahrenboim, meg Schiff András, meg Solti György, meg Gardiner.

Az előadás szükségszerűen megismétli a művet, ugyanakkor szükségszerűen létre is kell hoznia itt/most. Ez így olyan történés, ami önmaga kritikája, s ugyanakkor — annak ellenére, hogy látszólag tökéletesen önreflektív — a közönség, a hallgató *testében* létrehozza *ugyanazt*, ti. a művet mint a hallgató érzék(elés)i vágyainak az aktualizáló/ aktualizálható tárgyát.

nem jellemzi az intertextualitásnak az a sajátsága, amit a 3. és a 4.2.2. pontban abban a két kijelentésben javasoltam megjelölni, hogy "A kritika metaszöveg, idézi az irodalmat.", illetve "Az irodalom imígyen idézi a kritikát.", akkor, azt hiszem, nem beszélhetünk *szellemi teljesítményről*.

Dolgozatomban egyrészt megpróbáltam kiküszöbölni a történetiség, illetve az aktualitás politikumának, itt/most-jának a politikai hegemoniára törekvő jelölési gyakorlatát. Erre abban találtam lehetőséget, ha a kritikát — beleértve mindennemű irodalomtudományi/os szöveget is — esztétizálom, azaz megadom neki az univerzalitás érvényét. A kritika erre az egyetemes érvényre az irodalommal interakcióban létrehozott intertextualitásban tehet szert akkor, ha az irodalom *által* nyeri el érvényességét. Ez a minőség egyben utal az irodalom és a kritika *társulására* is. Ez a dualitás egy lényegiség és két szöveg koherenciája. Ezt a koherenciát ugyankkor a hagyomány, az irodalom- és a művészettörténet, meg az alkotás, illetve a befogadás által *tetten* érhető hagyomány⁴ — a féléri megfogalmazásban a *kulturtörténeti paradigma* — is magában hordozza. Ez pedig alapvetően történeti képződmény. Vagyis másrészt pedig pontosan a történetiség *valóságos* lényegét kutatva vélek rátalálni arra az érvényre, ami a kritikai diskurzust *szellemi teljesítménnyé* teszi. Úgy vélem, némileg abban a helyzetben vagyunk, mint amikor a korabeli hangszereken előadott régi zene zenetudományi forradalma lezajlott, és a föllehetőleg eredeti korabeli minőségükben fülünkben megmutatkozó rég (nem) ismert zeneművek általunk eddig nem átélhető élvezettel ajándékoztak meg bennünket. Harnoncourt, Hogwood, Norrington, Pinnock ugyanazt játssza, mégis más, amit hallunk.

Tagadom a történetet, mert azt gondolom, hogy a történet gátja lett annak, hogy a többi történet, vagy maga a történet *legyen*. Csodálom a legújabb kritikák sziporkázó figuralitását és érvelésük mesterei mivoltát, mégis leginkább a melankóliájuk marad meg bennem, mert hármiféle új paradigma árubabocsátásakor ismételten egy régi paradigma *ismétlődik*, a *történet*, amiben a fiú igyekszik atyját és mesterét utánozni, és úgy szereti a mamát, a kritikát és a kritikust megszüülő szöveget, mint azt a pater teszi, ennek okán mesterével — mondjuk udvariasan — ödipális konfliktusba kerül, és a végén, amikor már neki, a(hajdani) ifjú kritikusnak is szabad olvasni, csak arra emlékszik, hogy ebben a patricidiumban *el-felejtette* az irodalmat, a mamát, tudásának és vonzódásának első és végső tárgyát, magát.

⁴T.S. Eliot: "Tradition and the Individual Talent" című esszéje foglalta ezt szavakba talán a leghatásosabban, hiszen követelménnyé tette a szöveg glosszázását, visszavitte a szöveget a barokk kettős szövegéhez, ahol a marginon ott szerepel a tekintéllyel bíró idézet(t). Ugyanakkor előrevetít(t)ette a *Termelési-regény* szerkezetét, azaz a posztmodern hívalkodó intertextualizációját is.

OLVASNI JÓ...?

Fried István *Tíz híres regény* című kötetéről

A tanulmánykötetek elé írt bevezetőknél általában az a céljuk, hogy rámutassanak a különböző írásokat egybefogó szellemi szempontra, szem előtt tartásuk azt a koncepciót, amely mintegy igazolja a valójában csak látszólag eltérő írások együzt szereplését, és egyben megnöveli ezek szellemi hozadékát a közte és az egyes értekezések között meglévő feszültség, vibrálás által. Persze fordítva is igaz: a koncepció is nyertese az egymásmellettségnek, eredendő csontvázformája megtelik, megszépül, megizmosodik.

Fried István tanulmánykötetében (Gondolat, Budapest, 1989.) nincs szó ilyenféle gazdagodásról, pedig van egy lendületesnek és őszintének szánt előszava is, amelyet a szerző által 1989-ben a tíz legjobbnak tartott, világirodalmi jelentőségű mű értelmezése követ. Várakozásaink kielégítetlensége — az e művekben rejlő szellemi szempont feltárásának az elmaradása — nem a több szerző garantálta színesség, sokoldalúság hiányával magyarázható, vagy Fried István koncepciójának olyan mértékű teljességével, hogy egyszerűen nincs mit magyarázni, hogy a tanulmányokon nincs mit számon kérnünk, hanem éppen azzal, hogy egyrészt Fried István kötetében nem rajzolódik ki koncepció, úgy tűnik a szerző nem képvisel szellemi szempontot, másrészt pedig ennek egyenes következményeként — bármennyire is értelmezésnek tartja az olvasást — a tanulmányíró valójában elkerüli a mű értelmezését, a műről való személyes megnyilatkozást.

A szuggesztivitás látszatát kelteni igyekvő, de valójában a személyességet kizáró szubjektív hangvételű *Olvasni jó!* című, bevezetés fényt vet Fried István irodalomról alkotott felfogására. Leleplező módon a szerző mindenről beszél — az olvasóról, az íróról, az irodalom tudósáról —, legkevesebbet azonban a műről mond. Arról csak "sejtet" valamit, azt annyira bensőségesnek tartja — valójában feloldja, szubjektivizálja az olvasás folyamatában —, hogy szinte illetlenség volna az olvasás során megformálódó kapcsolatot, az olvasó és az elolvasott szöveg között kialakult intim viszonyt bármiféle tárgyasítás szándékkal megsérteni. Fried István ezt a szubjektivitást tekinti az irodalomértés állójának és omegájának, mindenek elé helyezve az olvasás során megszülető élvezetet (hiszen "olvasni jó!"), számára az a szent — nem maga a mű. Bármilyen meghökkentőnek is tűnik első látásra, de azt kell mondanunk, hogy a többnyire sajnálkozó kézlegyintéssel elintézett pozitivisták is sokkal inkább tisztelték, tisztelik a művet, hajtottak fejet az alkotások hálójában megképződő kultúra előtt, mint — többek között — az ő eredményeiket is megértően adaptáló Fried István. Hiszen a századvég, a századforduló tudósai, azok mai örökösei végső soron mindig bíztak abban, s kutatásaiknak ez adott értelmet, hogy a külső körülmények őket a mű lényegéhez juttatják el, az ok-okozati összefüggések sorozata feltárja előttük a mű szellemi szempontját. Törekvéseik hiábavalóságát, az immanens gyakorlat és a transzcendens léttapasztalat, az élet és a mű igazságra állítoottsága közötti úr átláthatatlanságát ők maguk is tapasztalhatták, de — bár kudarcaikat nem tudták értelmezni — valójában soha nem mondtak le az emberlét szellemi szempontjait érvényesítő kultúra realitásáról, az ételle szembeni többségéről, a műben megnyilvánuló személyesség objektív érvényéről.

Fried nem a műre irányítja figyelmét, pedig ki vitatná — mondjuk — Ingarden után, hogy az irodalomtudomány "tárgya" az irodalmi mű. Vizsgálódásainak középpontjába

nem az igazságot megtapasztaltató alkotást helyezi, hanem a modern társadalom divatjának és elvárásainak megfelelően (csak nem az öncenzúra él tovább?!) a mű "fogyasztóját", az olvasót állítja reflektorfénybe. a tudós így óhatatlanul — ha tetszik, szándéka ellenére — bolti eladó lesz, a kultúra szolgáltójából a közönség kiszolgáltójává válik. Hogy ez mennyire így igaz, mutatja a szerzőnek egy későbbi megjegyzése is: "Az olvasó természetesen fogyasztóként fontos az írónak, 'továbbbíróként', értelmezőként." (11. l.)

De vajon megnyugtató státuszt kap-e az olvasó (amennyiben itt egyáltalán beszélhetünk elfogadható helyzetről), akinek kegyei elnyeréséért mindent megtesz a tanulmányíró? Vajon mit kell tennie a "befogadónak", hogy "méltóvá" váljék erre a kiszolgálásra?

Tulajdonképpen nem sokat. Gúzbakötöttségét, a dologi világba dobottságát, a dolgok általi megbéklyózottságának állapotát mindenesetre tudomásul kell vennie, el kell fogadnia. Szellemi szabadságának, istenarcúságának, a műhöz való személyes viszonyának (nem szubjektív viszony ez!) még csak a lehetősége sem merülhet fel: "Olvasóként nem vagyunk függetlenek — írja Fried. — Neveltetésünk (vagy annak hiányai), az iskola (és az iskolakerülés), az utca képe, a környezet nyelvhasználata, a vállalt és a nem vállalt hagyomány, a megrogzódott gondolkodás vagy gondolatlanság, a kényszerítés, a tiltás, az erőszakolás, az otthoni-házi könyvtár léte vagy nem léte, a rosszul ellátott vagy pazarul vezetett területi-városi-megyei-múzeumi-egyetemi-intézeti-országos könyvtár: mind, mind velünk olvas, velünk van, bennünk van, amikor olvasunk. Olvasóként és olvasási szokásainkban sem vagyunk egyedül, képzettségünk, érzékenységünk, hangulatunk, sok-sok (vagy kevés, a kevésnél is kevesebb) előtanulmányunk szintén velünk olvas (vagy nem olvas). S velünk olvas életkorunk, élettapasztalatunk, tudásunk a világról és emberismeretünk, foglalkozásunk, képzettségünk, képzetlenségünk, frissességünk és fáradtságunk." (7.1)

Mindezen kötelmek, szinte a földkerekség vállontartása után (pedig, azt hiszem, mindannyian belátjuk: nem vagyunk Atlaszok) nem egészen világos a szerző optimizmusa, nem teljesen érthető az állítás: "Olvasni jó, de nehéz, és felelősségteljes." (8.1.) Mivel Fried István nem indokolja tézisé, csak találgathatunk.

Hogy miért jó olvasni? Talán mert — ha következetesen vagyunk a szerző gondolatmenetéhez, s az általa oly következetesen alkalmazott szubjektív szempontot érvényesítjük — az olvasott történetekben az olvasó nem érzékeli individualitásának korlátait, azzal a hőssel azonosul, akivel éppen akar, szubjektíve így realizálódhatnak megvalósulatlan álmai, képzelgése, szabadon szárnyalhat, mint a madár... Így tényleg mindegy lesz, hogy az igazságot megtapasztaltató művet, vagy pedig folyóiratot, újságot, képestaport olvasunk, csak ne pusztán lapozgassuk őket, hanem mélyedjünk el bennük! — ahogy Fried István javasolja rögtön a bevezetésben. Végső soron itt minden az individuum képességeitől függ. Ha szerencsére olyan individuummal találkozunk, aki kitűnő ízléssel, megfelelő műveltséggel, alkotó fantáziával rendelkezik, akkor az efféle olvasás új művet is hozhat létre, ahogyan a posztmodern remélni véli. De mi van akkor, ha a szubjektivitásában elmerülő kritikus vagy tudós mindezen tulajdonságoknak vagy akár azok egyikének híján van. Nyilvánvalóan akkor akármennyire is elmélyül olvasmányában, nem műalkotás, hanem csupán egy unalmas szöveg keletkezik.

De mi indokolja a szerző számára, hogy az olvasás felelősségteljességéről beszéljen? Hiszen hogyan lehet szó felelősségről akkor, ha semmit sem tudunk a szellemi szabadságról? Hogyan beszélhetünk felelősségről ott, ahol a személyességre való utalásnak még a nyoma sincs meg? Hogyan beszélhet Fried István felelősségről, amikor részéről az igaz-

ság kérdése a mű kapcsán fel sem merül, amikor mindenki úgy olvas, ahogy akar (emlékezzünk csak: más a mű értelme, ha reggel frissen ébredünk, s más, ha fáradt vagyunk — nem értelmetlen, nem abszurd ez az elképzelés?), s amikor "mindenféle olvasásnak megvan a maga létjogosultsága és igazolhatósága"? (8.1.) (Kivéve az ügyészt, mert az "ügyészeknek általában nem az irodalmi hallásuk kifinomult.") Nem úgy van az íróval (s az olvasóval sem), ahogy Salieri képzelet Puskint kisdrámájában (ezek szerint Fried Istvánnal együtt), hogy tudniillik a művészet, a zene, az írás (az olvasás) az ábécéhez hasonlóan lépésről lépésre elsajátítható. Azt hiszem, az elemi ismeretekkel rendelkezés szükségességét senki nem vitatja, pusztán az ismeretek abszolutizálását, a transzcendens kultúrának az életből levezethetőségét utasítjuk el Puskinnal egyetértve. Az író zsenialitása éppen abban van, hogy meglatja s elénk tárja az emberlét szellemi alapjait, amely életünk immanens szférájával semmiképpen nem a gondolkodásból minden dimenziót, a történelmet kizáró, a kultúrát a polgári szemlélet nevében elutasító felvilágosodás által és óta föltételezett ok-okozati, hanem a hagyomány szempontjával számolás esetén értelmezhető paradox viszonyban áll.

Természetesen az olvasó és író státusza meghatározza az irodalomtudós helyzetét, Fried körvonalazza annak feladatait is. A lexikonírásról, az életrajz körülményeinek feltárásáról, a történelmi háttér megvilágításáról már tudunk. Úgy tűnik azonban, ezek mégiscsak mellékes szempontok az irodalom tudósa számára, mert amiben segíthet az olvasónak, az az irodalom technikai részleteinek az ábrázolása: "Felhívhatja az olvasó figyelmét arra, hogy egyik-másik könyvben mire érdemes esetleg többször is visszalapozni. Például arra, hogy a *Bovaryné* olvasása közben gondoljunk a *Don Quijotéra*. Vagy arra, hogy a *Bovaryné* olvasható úgy is, mint a megkísértés regénye (Lheureux a megkísértő). Vagy arra, hogy regénycímek eleve egy másik műre utalnak, mint ahogy James Joyce *Ulyssese* nyilvánvalóan a görög mitológia eposzban írt történetét idézi. Vagy arra, hogy egyes művekben rejtett idézetek találhatók a *Bibliából*. Esetleg arra, hogy mi lehet a szerepe egy különös formának, naplónak, levélváltásnak, emlékiratnak a mű megalkotásában. Vagy arra, hogy ki beszél el a történetet, és miért jelenik meg a főszereplő (akiről oly sokat beszélnek) például Moliere *Tartuffe*-jében csak azután, hogy mellette és ellene annyi minden elhangzott már. Milyen a regény vagy a dráma időszemlélete, mennyi idő alatt játszódik, hogyan érzékelteti az író az idő múlását, mikor történik meg a történet elbeszélése." (12-13.1.)

Mint látjuk, e technikai részletek annyira esetlegesek és primitívek, ezen közhelyek tálalása annyira az olvasó lenézését jelenti, hogy nyilvánvalóvá válik a hajdanvolt frástudók mai utódja nem áll feladatának magaslatán. Azonban az írásra állítottság hiányából, a mű háttérbe szorításából, logikusan következő nyers és banális hatalmi ambícióit az irodalom tudósa — Dosztojevszkij inkvizitorára emlékeztető módon — egy morális mentsvárral, a szenvedésnek a kisember elképzelése szerinti mindent igazoló voltával igyekszik fenntartani: "Am az olvasó megteheti azt, amit az irodalom tudósa csak titokban tehet. Az utóbbi mindig (vagy többnyire) valamihez olvas. Tehát nem azért vesz elő egy könyvet, mert olvasni jó. A foglalkozása: fróaszta előt ülni és olvasni. A könyvet és a könyvről. A legújabb munkához." (12.1.) Hősies önfeláldozásában az irodalomtudós az olvasás nehézségétől szabadítja meg az igazi olvasót: "Nehéz jól olvasni. S ebben az irodalom technikai részleteiben járatos tudós segíthet."

Az ilyenfajta nagyizolásnak nem mond ellent az a tény, hogy a szerző, az irodalom tudósa lemond a olvasás irányításáról, hogy megértően összehúja csupán vele együtt kíván olvasni. Éppen a felelősségnek ez a nyilvánvaló elutasítása — a tanulmány elején Fried Ist-

ván a olvasás felelősségteljeségéről beszélt! — leplezi le a hatalomváagnakja magánszférában megrekedő voltát, s mutatja meg, hogy a szerző a kultúra tényével, az irodalmi művel nem tud mit kezdeni: "Nem az olvasó helyett olvasunk, érdeklődését sem irányítjuk. Az olvasóval együtt szeretnénk olvasni. Aki kézbe veszi ezt a könyvet, forgathatja a szóban forgó mű elolvasása előtt is, utána is. Ahogy éppen tetszik. S még valami: nem kell egyetérteni e sorok szerzőjével. Véleménye, sok-sok megállapítása egyéni nézet kifejeződése, és jóllehet felhasználta a szakirodalmat, tekintettel volt regényelméleti megfontolásokra, mindvégig az olvasás jó ízének a megőrzése volt a célja. S az olvasásban lelt élvezet megosztása a másik olvasóval." (15. l.)

Az értelmezések tökéletesen megfelelnek annak az individuálisan karakteresnek egyáltalán nem nevezhető, ízléstelenül előtérbe tolazkodó szubjektív szempontnak, ami az *Olvassni jó!* című bevezetőben érvényesül, s aninek következtében maga a mű teljes mértékben eltűnik a vizsgálódás látóköréből. Hogy ne pusztán általános megjegyzésekre szorítkozunk, talán érdemes egy tanulmánnyal — a *Nemesi fészekről* írttal — kapcsolatban rámutatni a Fried Istvánt jellemző irodalomfelfogásra.

A szerző tanulmányának elején hosszasan beszél a mű előzményeiről. Megtudhatjuk recepciójának magyar vonatkozásait, aminek okát a tanulmányíró a társadalmi berendezkedés hasonló körülményeiben sejteti. A Fried által leírt orosz társadalom korrajza, a krími háború megemlézése, a jobbágyfelszabadítás kérdésének aktualitása, bizonyos liberális reformok bevezetésének a szükségessége azt sugallják, hogy a szerző a regény "keletkezési körülményeinek" alapját — természetesen nyíltan nem vállalva — a marxista irodalomfelfogáshoz hasonlóan a társadalmi élet vonatkozásaiban látja. Hogy ez mennyire így van, jelzi, hogy Fried még a terminológia használatától sem zárkózik el: "S ebből joggal következtethető, hogy Turgenyev valóban egy életformát akar megörökíteni, nemesi mentalitásokat még egyszer fölmutatni, és nem utolsósorban egy önmagát túlélő csoport, réteg vagy osztály természetrajzát "megörökíteni." (129. l.) Nem állítjuk, hogy Fried a vulgárszociológiai irodalomfelfogás híve. Hiszen a továbbiakban a tanulmányban poétikai elemek, pszichológiai jellemzések, az európai irodalmi élet nagy személyiségei (talán a irodalmiság ismérvei, bizonyítékai ezek?) jelennek meg. Csak azt a megjegyzést fűzöm ehhez, hogy a poétikai jegyek sem mondanak többet a regény műszerűségéről, mint a társadalmi vonatkozások. A kettő egymásmellettiége a tanulmányban inkább a szerző eklekticizmusáról, mint valamelyik iskola módszereinek kövekezetes alkalmazásáról tanúskodik. A magunk részéről ezt az eklekticizmust az intellektualista irodalomtudomány — a pozitívizmustól a befogadásesztétikáig — zsákutcajaként értelmezzük, s benne a tudomány megújulásának győtrő aktualitását látjuk.

A szerző finomkodó megjegyzéseivel szinte már mániákusan óvakodik attól, hogy valamit állítson, hogy az általa mondottakért felelősséget vállaljon. Így utasítja és fogadja el egyszerre mind a realista, mind a lírikus Turgenyev-képet. Így maradhat ugyanis — legalábbis Friedet illetően — jótékony homályban az, hogy igazából milyen korrekciókra is van szükség a szakirodalom megállapításait illetően: "Turgenyev így a 19. századi orosz irodalom nagy igazmondói közé tartozik, nagy orosz realistáknak minősítette őket Lukács György. Más kérdés, hogy ez a realizmus igen sokszínű és változatos regényformában jelentkezik, és aligha mondunk eleget Turgenyevről, ha a sejtelmes iránt fogékony képzeletét hangsúlyozzuk, valamint ha pusztán nyugatosnak állítjuk be(...). Ám hamis a csupán gyengéden lírikus Turgenyev, a finom hangulatok poétájának képe is." (128. l.) Legalább ennyire

terméketlen az irodalmi barátságok, ismeretségek felsorolása. Az életrajzi vonatkozású Flaubert, Maupassant, illetve a Dosztojevszkijjal, Goncsarovval való véletlenszerű, ad hoc jellegű kapcsolat megemlítése helyett sokkal termékenyebb volna Turgenyevnek a puskinsi klasszikához való viszonyítása, illetve az, hogyan árnyalta a turgenyevi életművet a schoopenhaueri filozófia. Ez utóbbi nevek Fried tanulmányában elő sem fordulnak.

Mégis úgy tűnik, reményeink, hogy szó lesz a *Nemesi fészek*ről, teljesülni fognak. Hiszen a tanulmányíró megjegyzései után — "félreértések és előítéletek jócskán tarkították Turgenyev életpályáját is, szándékait a legkülönbözőbb oldalakról magyarázták félre... Éppen a *Nemesi fészek* a forrása ezeknek a félreértéseknek." (128. l.) — azt hiszem joggal várhatjuk el a félreértések gyökereinek a felvázolását, illetve annak a csapdának az elkerülését, amelynek a fogságában a korábbi értelmezések megrekedtek.

Ehelyett pusztán banális, a tanulmányban más formában (de nem más összefüggésben) korábban már említett "megállapítások" következnek Turgenyev természetábrázolásáról, költői vénájáról, prózájának és versnek a regényben való együttéléséről. Fried értelmezése szerint "a magunk részéről is megerősíthetjük azt a vélekedést, miszerint a Turgenyev-regényeknek viszonylag vékony a cselekménye, a leglényegesebb események már a regénykezdet előtt lezajlottak, és sokkal több fény esik a finom lélekrajzra, a viselkedésformák leírására, töprengések visszaadására, hangulatok érzékeltetésére." (129. l.) Nem egészen világos számunkra, miért kell vitatott kérdésnek beállítani nyilvánvaló tényeket. Vagy egyszerűen arról van szó, hogy a szakirodalomismeret itt mindenképpen üres formai követelményének kíván a szerző eleget tenni?

Aztán egy újabb ígéretes mondat következik: "Pedig nagyon orosz, nagyon ötvenes évekbeli és nagyon a nemesi intelligencia gondolkodására jellemző regényt írt, mást, mint addig, és kortársaitól is különbözött." (130. l.) Arról azonban, hogy miiben rejlik Turgenyev eredetisége, művének az orosz kultúrában gyökerezettség, Friednek csak sejtése van: "Talán a följebb jelzésszerűen említett okoknál fogva." (130. l.) Azazhogy az író több időt töltött külföldön, mint otthon, nem volt elragadtatva a második császárságban tapasztaltaktól, ritkán járt haza, "ám 1858 nyarát Szpasszkojében éppen a *Nemesi fészek* írásával töltötte." Ezek az információk biztosan nagyon hasznosak az "igazi olvasónak", de nehezen képzelhető el, hogyan következik belőlük a regény orosz volta.

A tanulmánykötet szerzője a továbbiakban is ügyel arra, hogy ne mondjon semmit a regényről, igazi stilisztaként — anemlyiben a gondolatnélküliség vonhat maga után stilisztikai bravúrt — írja le a regény cselekményét. A gondolati ürességet nem tudja eltakarni a mondatok szövevényesnek, gazdagnak tetsző logikai kapcsolása, a mondatrészek halmozása, nyilvánvalóvá válik, hogy pusztán a grammatika eszközeivel értelmes szöveget felépíteni nem lehet.

A GENEZIS KIALAKULÁSÁNAK MITIKUS MODELLJE

1.

A Genezis szerint a bűnbeesés a tudás kezdete. Az ehhez kapcsolódó történet szereplői hierarchikus rendben állnak: a legravaszabb állat meggyőzi a származék-embert, az asszony tovább kínálja az első őst, végül megjelenik Isten, és kihirdeti a világ új rendjét. Az ósdráma mozgatója a dominó-elv, az egymást taszító, buktató figurák sora. Az első maga a sátán, a teremtés selejtje, aki kígyó képében rejtőzik az Édenben. Isten semmilyen lelkes lényt nem tudott a tökéletes rend keretei között tartani, ezért elfogadta a művéből szétágazó utakat, így lett a mindenség plurális. Isten eredeti elképzelését a kert középpontjában sarjasztott két fa világítja meg: az egyik az élet fája, a másik a halálé. Miként Ádám hasonlatos volt az Úrhoz, úgy e két fa, az édeni rend is hasonlatos az isteni princípiumhoz. Hasonlatos, de nem azonos vele. Az élet és a halál az Éden lakóinak törvénye. Pontosabban az a kikötés, hogy nem választhatják egyszerre a kettőt. Nem részesülhetnek egyformán az élet és a halál gyümölcséből, mert emberi lényük nem feszülhet a két pontot egyaránt tartalmazó horizonton túlra. Isten a földi lényeknek állított sorompót élettel és halállal, és az örökéleten továbbkapaszkodó hiúságot magára hagyta, lezárta a lét kapuját, s csak a jó és rossz tudásának végtelen kerülő útját hagyta meg számára. Ha az első emberpár istenülésének a totális szabadság képtelensége, a van és nincs egyidejű befogadása szab határt, akkor az isteni lényeg maga a lehetséges határtalanság, a lét és nem-lét összeolvadása, transzcendentális metszetosztálya. Az elbukó ember fölött ott van a közvetítő Isten, aki annyira teremő és úgy teremő, hogy a teljesség két egymást kizáró felét hordozva tolmácsol a van és a nincs között.

A halál fája a tudás fája. Nem a tudományé és nem a mindentudásé. A tudás két minőséghez kötődik: a jóhoz és a rosszhoz. Ez a kétféleség lappang az élet tenyésző, organikus láncolatosságába ágyázva, amelynek felismerése a teremteni nem tudó embert a félisten-lét kétségeibe süllyeszti. Itt gyűlik fel az a fajta tudás, amely az öröklét átélésétől távol, magára hagyatva csak önmagát reflektálja, ugyanakkor kísérletet tesz az Édenről leszakadt természet szabályozására. Az egyik eset filozófiai-metafizikus kérdéseket szül, a másik vonatkozás természetelvű, gyakorlati problémákat vet fel. De nem lehetséges, hogy ez a kétösszeg inkább szakadás vagy még inkább az ördög dialektikája? Hiszen a halálfa gyümölcsével a sátán etette meg az embert, miközben rútul becsapta. Mert miféle isteni tudás az, hogy meztelenségünket elszégyelljük? Nem állat mivoltunkat kifejezi ugyan, de a halhatatlanságért cserébe kapott bölcsességnek vajmi csekély. Csak a kígyó ígért istenekhez méltó tudást a bűnért, mert ez volt a csalétek, a csábítás legfőbb érve. Azóta a bevádatlan ígéretet, a halálon vett tudást, az örök életért kárpótoló bölcsességet kergetjük.

II.

A tudás az ördög beváltatlan ígérete. Ám az is lehet, hogy a fertelmes "angyal" ugyanúgy kíváncsi az isteni vegetációból előzött lény (hozzá hasonlatos) kárhozattörténetére, mint az Úr a teremtés határértékeként felfogható ember üdvtörténetére. Az ember a tudásban a maga világra utaltságának viszonyzavát látja, a csábítás és a bűn szakadékból kivezető hágsót, a vezeklésként is értelmezhető öntökéletesítést. Ennek eddig három nagy korszaka volt. Az első a pap vagy szent szerepéhez köthető, mint a belső megvilágosulás utáni kinyilatkoztató tudásnak, a még részben érvényes isteni pártfogás vagy jóindulat átélhetővé tételének évszázadai. A tudás tematikáját döntően a visszaszerezhető kegyelmi állapot reménye és az ehhez vezető eljárások, beavatottsági szintek képezik. A második nagy korszak a tudós alakját növeli meg, aki az önállósuló ész nevében a világot nem a jó és rossz minőségek transzcendens harcának visszlényeként fogja fel, hanem önmagát építő és romtó törvények szövedékeként szemléli. A tudós az értelmes ész feladványává teszi a világot, amely kimeríthetetlen, ezért egy végtelen versenyfutás kezdődik. A magát világriválissá építő értelem vállalkozásának mélyén a teremtés értelmébe vetett hit munkál, csakhogy ezt sem beismerni, sem ész-szerűen cáfolni nem képes. Az ész csődjé a túlvállalásból következik, az utópiák szétfoslásából, melynek visszahatásaképpen a tudás elvesztette vonzerejét, a "tiltott gyümölcs" kíváncsiságát. A jó és a rossz helyére a használati érték, a csereérték és más hasonló, átlátható fogalmak léptek. A harmadik korszak a materialista polgáré, akit a tény és a gyakorlat vezet. Sem belső hang, sem fárasztó és haszontalan spekuláció nem csábítja, számára elegendő a tapasztalat. Ő Robinson a lét szigetén, ahol oltár és könyvtár nélkül is túl kell élnie a kalandot, s ha van tudása, akkor az merőben újszerű, nélkülöz minden eszményi vonatkozást, mert elhomályosult benne az eredeti bűnnel járó tudás ígérete. A polgárnak már teljességgel értelmetlen az első bűn elkövetése, így a továbbiakban a Megváltó sem nélkülözhetetlen a gyakorlati szempontból működtetett világban.

A tudásért küszködő ember fokozatosan lemondott annak isteni-erkölcsi lényegéről és módszerré vagy technikává torzította. Az Istentől való eltávolodás a bűnben fogant őstudás ígéretének elfeledésével jár együtt. Nos, az ember történet jelenleg itt tart, ebben a szakaszban, amely erős gyakorlati irányultsága miatt mindent és minden eddigit felhasználandónak tart, a saját rendszerének életképességét fokozó sokféleség nevében és színe alatt. A polgár világa totális, mert tudása egzisztenciális. A pap és a tudós értelmiségiként kerül "felhasználásra"; itt az értelmiségi azt jelenti, hogy a komplementer tudásforma, a megőrzött istenfélelem a polgár egzisztenciális tudásának terében és világában érvényesül, vagyis az "értelmiséget" a polgár találta fel és finanszírozza, miután a korábbi szakaszok főrendjeit szolgálatába fogadta. Véget ér egy hosszú folyamat, amelyet mítikus alapon, a kultúrtörténeti mélyszerkezet feltárásával értelmeztem, s előáll az az állapot, amit a történelem végéként, esetleg elidegenedésként emlegetnek. Lényege a jelleg, a korszak, az uralkodó sajátosság kialakulásának megakadályozása az idejekorán történő rendszerbe illesztéssel, a totális integráció, illetve az archaikus és újkori tudásformák iránti fogékonyság szükségszerű sorvadása.

A paradicsomi idő isteni gyámsága megszűnt, az Éden kapuján kilépő ember két dolgot vihett magával: a ruháit, melyet Isten varrt (ruha teszi az embert!), és a tiltott gyümölcs ízét, a tudás-köszlő emlékét. Világos, hogy az Úr a kultúrát nem adta számára, vagyis ember mivoltában erősítette meg, az emberlét kifejtését, kidolgozását bízta rá, teljesebb önmagává válását ösztönözte, a sátán ezzel szemben az istenné válás délibábjaival kecsgettette. Valójában hatalmat kínált, erőt és beavatottságot, hiszen az isteni tudást és öröklétet nem ajánlhatta fel egyszerre, így az egyik fél (a tudás) átértelmezésével, diabolizálásával billentette ki engedelmisségéből az embert. Ezért gondolom, hogy a kultúra = civilizáció fogalompár nem elegendő az emberiségtörténet megértéséhez, szükséges egy harmadik tényező bevezetése is, amely az ördög meglódtotta, isteni tudással konkuráló hideg megszállottságot jelent elszorban. A civilizáció nem a kultúra bomlásterméke vagy egyetemes csapadéka, hanem funkcionális tartozéka, amely nem harapózna el, nem burjánzana fontos dolgainkra, ha a hatalomként felfogott tudás hiányoznék a világból. Nevezzük raciokráciának? A kulturális-papi, a civilizációs-tudósi korszak után a raciokrata-polgári szakasz végórát (éveit?) éljük, amely után egy teljesen másfajta világállapot beköszöntött feltételezhető. A jellegváltás a jelen szakasz ellenhatásaként valósul meg, tehát tudnunk kell, ismernünk kell a holnapi előzményeket. Májig az történt, hogy az ember megalkotta saját (Édennek szánt) világát, a földre aszfaltot öntött, a sík vidékre falat emelt, az éjszakát kivilágította, a munkát szervezett és gigantikussá, a szórakozást rafinálttá tette, politikusokra és hadvezérekre bízta az ösztönéletét, a művészetet úgy rendezte be, mint egy kicsi sziklakertet, autót és rakétát használ, unatkozik és fél a haláltól, szóval reménytelenül folyamatosan tapossa saját köreit. A következő néhány ezer év azzal fog telni, hogy rendet tesz a háza táján, mindent, amit elért és alkotott, áttekinthetővé, kertszerűvé (Édennek?) próbálja formálni. Először a látszatot, a hazugságokat, a cinkosságot, a kényelmes hamisítást vonja ki a dolgaiból, s az ilyen módon megtisztított világot hagyja működni, "kipörögni". Minden legyen az, ami, sem több, sem kevesebb.

Az összes lehetőséggel bíró ember helyére, a kétségekkel és vakhittel megvert vég-lény helyére, az önmagát zagyváló, posztmodern, megcsömörlött figura helyére a tárgyias világ még tökéletesíthető viszonyai kerülnek, az új objektivitás, amely nem tudományos és nem tapasztalati, hanem a létben gyökerezik és vanásban mutatkozik meg. Az ember belefog a nagy visszacsatolásba, kitakarítja műtermét, rábízta magát első ihletett évezredeinek eredményére, megpróbál időt nyerni. A jövő sokkal megihittebb lesz a szűk körökben, és sokkal tárgyszerűbb a nagy összefüggések és kapcsolatok tekintetében. Sem a pap, sem a tudós, sem a polgár nem képes újból történelmi vezető szerephez jutni, ugyanis a közönségesen értett, az emberi elhatározásokon és civilizációs kényszereken, hatalmi-politikai kombinációkon és póré érdekeken átívelő história szétoldódik az emberi művilág méretű rekonstrukciójában. A történelem természetesen nem ér véget, csak visszafelé kezd el folyni, nagy szimbolikus állóvízzé, óriási tengerszemmé duzzasztva saját magát, s dinamizáló szerepét a fikció, nyelvhez kötötten az "irodalom" veszi át. A historizmus és szcientizmus birkozásából, egymást gyömszőlő küzdelméből csak érdekességek és veszélyes ideológiák származtak, ezért valószínűleg jobban járunk, ha az "irodalomra" bízuk magunkat, amelyből újabb mesék eljövételére, ránk valló, élni segítő és megvilágosító történetek érkezésére várunk.

MIHAIL BAHTYIN ÉS VJACESZLAV IVANOV KULTÚRFILOZÓFIÁJÁRÓL

Szilárd Léna könyve kapcsán

Vjacseszlav Ivanov és Mihail Bahtyin... Vajon sok érintkezési pontot lehet találni az orosz szimbolizmusnak, a századvég egyik legjelentősebb irodalmi irányzatának a maga idején híres teoretikusa, Vjacseszlav Ivanov (a Nagy Vjacseszlav, ahogyan Lev Sesztov, a filozófus nevezte) és Mihail Bahtyin, a magányos gondolkodó között, akinek nevét alig tíz évvel első — csupán a barátok és tisztelők szűk körében ismert — munkáinak megjelenését követően törölték az irodalmi életből, és csak a hatvanas-hetvenes években fedezték fel újra?

Vjacseszlav Ivanov és Mihail Bahtyin két, egymást váltó nemzedékhez tartozott: Ivanov pályájának kezdete és Bahtyin első írásainak megjelenése között húsz-huszonöt év telt el. De ők nem csupán idősebb és fiatalabb kortársak, esetükben többről van szó, mint egyszerű nemzedékváltásról. Hiszen Bahtyin ifjúsága arra az időszakra esik, amikor kiderült, hogy véget ért a 19. század, és új korszak kezdődik, amely számára az apák szellemi és élettapasztalata nem elegendő... A történelem mint valamiféle felfoghatatlan, személyesen meg nem élhető, az embertől elidegenített erő — amint B. Ejhenbaum írja — "a hétköznapiak, a gondolkodás közvetlen motíválójává vált, még az emberi szívet is hatalmába kerítette". Az "apák" és a "fiúk" ebben a vonatkozásban rendkívül tartalmas fogalmak lettek, a művészek, a tudósok és a filozófusok két nemzedékének világképe gyökeresen eltért egymástól.

A világképi választóvonal két oldalán elhelyezkedő Ivanovnak és Bahtyinnak a világról, az emberről, a személyiségről és a történelemről alkotott nézetei nem kevésbé különböznek, mint életútjuk, pályaképük, ízlésük, temperamentumuk, stílusuk. Ha a misztikus és spiritualista Ivanov számára a személyen kívüli vagy a személytelen sosem lehetett lényegi, és emiatt a történelmet a szabad alkotás eredményének tekintette, akkor a másik korszak képviselője, Bahtyin számára a történelmi folyamatoknak az emberi életet és gondolkodást meghatározó személy fölöttisége, szükségszerűsége (ahogy mi mondanánk, a determináció, a személytelenség) volt a meghatározó, egyebek között az irodalmi folyamatok személytelensége, amelyeket a poétika szintjén vizsgált, miközben a huszas évekkel kezdődően arra törekedett, hogy leküzdje a formalizmus szélsőségeit, és az irodalmi formák új, a huszadik század megváltozott világfelfogásához igazodó átfogó elméletét megalkossa.

És mégis Ivanov meg Bahtyin hasonlítható egymáshoz, ha azt a határozott és változatlan érdeklődést állítjuk előtérbe, amelyet a kultúra jelenségei iránt mindketten tanúsítottak. Bármennyire is eltértek egymástól a két gondolkodónak a kultúrára vonatkozó nézetei, mindketten fiúi tisztelettel viseltettek iránta, és személyes felelősséget éreztek sorsáért. Így Ivanov és Bahtyin két, egymással érintkező kultúrafelfogás alkotóivá váltak, és elméleti munkáik, bármennyire is szakkérdéseknek szentelték őket, kultúrfilozófiájuk részeként vizsgálhatók.

A művészet kultúrában gyökerezettségére Bahtyin még a formalistákkal polemizáló és az általuk kínált morfológiai módszert bíráló, 1924-ben írt *A tartalom, az anyag és a for-*

ma problémája az irodalmi alkotásban című munkájában rámutatott: "A művészet autonómiája azon alapul, hogy a kulturális egység elidegeníthetetlen része, benne nemcsak sajátos, de szükséges és mással nem helyettesíthető szerepet tölt be". Ami pedig Ivanovot illeti, mint ismert, két évtizeden át dolgozott a Dionüszosz-kultusz elméletén, amely az "ősök kultuszát", az apák szellemi hagyatékának tiszteletét, tanulmányozását, értelmezését szorgalmazó kultúrafelfogásának vált alapjává. De a Dionüszosz-kultuszra, a "karneválra" vezethető vissza Bahtyinnál a "hivatalos" ideológiának a nem hivatalos ideológiákkal való szembeállítás, a "karneváli tudat" fogalma.

Vajon mi motiválta Ivanovnak a Dionüszosz-kultuszhoz fordulását, és Bahtyinnak a "karneváli tudat" iránti, őt Ivanovval rokonító érdeklődését? A Dionüszosz-kultusz tanulmányozása, amely kétségtelenül Nietzsche-nek *A tragédia születése a zene szelleméből* című művéhez kapcsolódik, egyáltalán nem csupán a költő és a filozófus filológiai szeszélye volt. Abban, hogy a görög kultúra fejlődésének egy bizonyos szakaszán az apollói elv mellett (amely Ivanov értelmezésében a személyiségnek a tiszta szellemiség magaslataira való szabad fölemelkedését fejezte ki) a dionüszoszi elvet is (Ivanov felfogásában ez az "alászállás" gondolatát, a személyiségnek a test mint barbár anyagiasság, mint a gyakorlat káosza felé fordulását jelentette) el kellett ismerni, Vjacseszlav Ivanov a századforduló orosz gondolkodásával analóg jelenséget látott.

A személyiség teljes — méghozzá nemcsak a metafizikai, de egyben empirikus — szabadságába vetett liberális-romantikus hitnek a megingása vezette Ivanovot "a világ önfeláldozó elfogadásának" gondolatára, ami kultúrafelfogásában az alkotónak a földi valóságba vetettségét jelenti, amelynek célja, hogy a felsőbb reáliák világában tett vándorútját követően leszálljon a valósághoz (ad realia per realiora). A személyiség ily módon a keresztény kultúra válságának korában, saját igényeiből ösztönözten, elfogadja a káoszt, annak reményében, hogy majd a káoszból kultúrát teremthet. Ilyen Vjacseszlav Ivanovnál Dionüszosz, aki a halál, a széthullás, a személyiség elidegenedésének, egyben az újjászületés, a teljesség, az elemi erőkből kultúrát teremtés paradox egységének istene. Amikor a káoszbba belemerül, Dionüszosz "maszkot ölt", mintegy azt sugallva, hogy tekintsük karneválnak a káoszt, ahol minden a feje tetején áll, ahol nevetni kell azon, ami az empirikus világban sírásra késztet, és sírni azon, amin ott nevetnek. Így az elemek életében való részvételével, mint zseniális művész, "valóban" karnevállá változtatja át a káoszt.

De a hellén isten, Dionüszosz, mint Kerényi Károly írja, nem romantikus, azaz eleve saját individualitásába zárt és ettől szenvedő zseniális művész volt, hanem a kultúra istene, és éppen a kultúra segítette hozzá a gyakorlat útvesztőjében tájékozódáshoz. Az a személyiség viszont, amelyre Ivanov gondol, a századvég romantikusa, aki az individualizmus elégtelenségét megtapasztalta, és ez késztette Ivanovot arra, hogy megalkossa a maga Dionüszosz-mítoszt, vagyis hogy a kultúrát a kultúra mítoszával helyettesítse.

A 20. századi gondolkodásban az erőtlén személyiség feloldódott az empiria káoszában, nem eltakarta, hanem elvesztette arcát, azt saját maszkjával, a személytelen individuummal helyettesítette, és az empiria káosza, a személytelen gyakorlat az egyetlen — értelmetlen — realitásnak mutatkozott. Ez az az új tapasztalat, amelyből Bahtyin kiindult.

A keresztény kultúra válságának, a személytelen civilizáció által való kiszorításának korában a káosz kezd ideologizálódni, és saját értelmetlen realitását értelmes egységnek igyekszik mutatni (Bahtyin ezt a tendenciát nevezi centipetálisnak). Így keletkeznek az úgynevezett hivatalos ideológiák, amelyek szellemtelen, formalizált képzműveikkel kiszorít-

ják a kultúrát. Meg kell jegyezni, hogy a hivatalos ideológián Bahtyin egyáltalán nem csak, sőt nem is elsősorban a hatalmat birtokló politikai nézeteket értette, hanem általában a tudományok, a művészetek, a vallás, a jog hivatalosan megformált rendszerét. Amennyiben ezek a tendenciák totálissá válásának veszélye fenyegetett, Bahtyin, a kultúra igényétől vezettetve, annak "építésével" kísérletezett. A káosz, amennyiben káosz, mindenekelőtt sokféleséget jelent (Bahtyin pluralizmusról beszél), az egymástól elkülönült egészek, atomok, molekulák, személyek és társadalmi csoportok szimultán létező személytelen érdekeinek és ideológiáinak összeütközését. Az emberi káosz létezési módjának Bahtyin a nyelvet tekintette, pontosabban a "nyelvek" sokféleségét mint rendszertelen és lényegében értelmetlen sokszólamúságot, mint a szólamok elkülönülését. De miközben ezt a nyelvet beszéli, a káosz mintegy fölfedi "természetét", magát éppen mint káoszt mutatja meg. Ebben az értelemben a káosz nyelve, a sokszólamúság föltétlenül igaz.

Bahtyin felfogásában a nem hivatalos ideológiák káosza nemcsak természete szerint, az eleven sokszólamúság okán különbözik az egyeduralomra törekvő hivatalos ideológiáktól, hanem bizonyos személytelen tudattal is rendelkezik: maga a széthullás elve, a bahtyini "centrifugális" elv a nyelvnek mint az öntudatára ébredő káosznak az elvévé, más szavakkal a "vidám" káosz, a "karnevál" elvévé válik. Ebben az értelemben a káosz személytelen tudattal rendelkező nyelve Bahtyinnál személytelen karneváli tudattá, a kultúra személytelen mítoszává válik. A kultúra személytelen igazságának, a nem hivatalos ideológiának a hivatalos ideológiák személytelen hazugságával folytatott harca Bahtyin felfogásában örökévalónak tűnik, és emiatt az irodalmi formák történetét — az antik görögöktől napjainkig — az egymást föltételező ellentmondások harcának tekinti, különös figyelmet fordítva természetesen a periferiális, a nem hivatalos műfajok történetére.

A bahtyini karneváli tudat, a saját létezésének képtelenségét belátó káosz tudata (Bahtyin nem véletlenül állt közel Vaginovnak, az orosz abszurd irodalom képviselőjének köréhez) az ivanovi Dionüszosz, azzal a különbséggel, hogy itt a *karnevál személytelen elveként* mutatkozik. A személytelen világban a korábbi értékek megváltoztatják előjelüket, a plusz minusszá válik és fordítva: ha Ivanovnál az *egységre* még széthullásában is emlékeztető személyiségnek a törekvése számított értéknek, Bahtyinnál ellenkezőleg az *öntudatára ébredő káosznak bármiféle egységesüléssel, bármiféle rendszerezéssel szembeni ellenállása* vált értéké, minthogy az utóbbi elkerülhetetlenül annak fetisizálásához vezet.

A kultúra igényeitől, vágyától vezettetve tehát Bahtyin Ivanovhoz hasonlóan megalkotja a maga Dionüszosz-mítoszá. Hogy ez mítosz, az abból is kiderül, ha koncepciójának sorsát egybevetjük Ivanov koncepciójának sorsával. Miként a gyakorlat elnyelte az ivanovi Dionüszoszt, megmutatva, mennyire spekulatív volt Ivanovnak a zseniális romantikus művészet metafizikai megalapozottságáról alkotott elképzelése, hasonló sorsa jutott a kultúra személytelen elve is, fölfedve, hogy Bahtyinnál az elemi dialektikára mint a világegyetem végső elvére utalás nem kevésbé spekulatív. Paradox módon a kultúra személytelen bahtyini elvét az az új hivatalos tudomány — a strukturalizmus és a szemiotika — vetette el, amely Bahtyint újra fölfedezte, és amely sok mindent felhasználott fölfedezései közül. De Bahtyin "rendszertelen" rendszerének leglényesebb elemét, a vidám, a saját képtelenségének tudatát hordozó káoszról, a kaotikus természetről szóló tanítást, amely a kultúra bahtyini igényéről tanúskodik, kiszorította a világnak mint struktúrának a képzete.

Bár a struktúra nem rendszer, bár a struktúra a szó szigorú értelmében nem egység, hiszen nincs szervező elve, mégis a struktúra szervezettséget, rendet föltételez. A

struktúráként megjelenő káosz "komolyan" veszi magát, többé már nem a jelentéktelenségének tudatát hordozó és magához annak megfelelően viszonyuló *semmi*, hanem *valami*, amely kultúrának adja ki, hazudja magát. Megtörtént az, amitől félt Bahtyin, amikor kultúra-felfogását kialakította: a hivatalos ideológia, a tudomány modern elmélete, a civilizáció eltörölte még a kultúra emlékét is.

Ivanov és Bahtyin a kultúráról folytatott párbeszéd kezdete és vége. Ebben az értelemben Szilárd Léna könyvének címe, amely arra ösztönzött, hogy megkíséreljük vázolni a két gondolkodó kultúrfilozófiai nézeteinek viszonyát hermeneutikai és eszmetörténeti szempontból, nagyon fontos. Maga a könyv egészében filológiai-leíró jellegű munka. Azt kell mondani, egészében, mert jó érzelme, tehetsége és nem utolsósorban a kor szellemi jelenségeinek tanulmányozása a kutató előtt feltárta, hogy Ivanovot és Bahtyint nem csupán külsődleges-filológiai jegyek alapján lehet közelíteni egymáshoz. Olyanokra gondolunk, mint a karneváliság iránti érdeklődésük, vagy olyan életrajzi mozzanatokra, mint például az, hogy F. Zelinszkij, az antikvitas ismert kutatója, akinek közvetlen együttműködésével formálódott a Dionüszosz-kultusz ivanovi értelmezése, annak a tanszéknek volt professzora, ahol Bahtyin tanult, vagy az, hogy Bahtyin saját bevallása szerint Ivanov minden Oroszországban megjelentetett művét ismerte. Ivanovot és Bahtyint egybevetve, Szilárd Léna beszél a kultúráról. Igaz, Ju. Lotman nyomán a kultúrát "az emberiség intellektuális történetének" körébe vonja, nem tévén különbséget a kultúra története és a művelődéstörténet között, amely pedig nélkülözhetetlen, mert a kultúra alanya a jelenségek értelmét kereső személy, a művelődéstörténet alanya pedig az individuum, a megismerésre törekvő intellektus, és ezért ha a kultúrtörténet megértést, értelmezést kíván, a művelődéstörténet elsősorban ismeretet, filológiai-leíró jellegű tanulmányokat.

Lotman nyomán Szilárd Léna azt ajánlja, hogy a kultúrát az "emlékezésért folytatott küzdelemnek" tekintsük. De ha az emlékezés több, mint csupán az ismeretek őrzése, amelyből az intellektus kénye-kedve szerint azt vonja ki, ami neki tetszik, vagy ami a szó szoros értelmében vett megismerés szempontjából szükséges, akkor meg kellene mondani, hogy bár a kulturális emlékezésért folytatott harc, amelyet a kultúra személyes igényei szülnek, a kultúra jelensége, maga a kultúra, lévén ontologikus, föltétlenül több, mint a rá emlékezés vagy az emlékek megőrzéséért folytatott küzdelem. Semmi kétség, hogy Ivanovnál és Bahtyinnál a kultúra helyébe a kulturális emlékezés és az emlékek megőrzéséért folytatott harc lép, de ha a kutató elfogadja nézőpontjukat, nem viszonyulhat úgy koncepciójukhoz mint egy bizonyos korszak teljesítményéhez, azaz nem léphet ki a leíró módszer határai közül. A kultúrtörténet és a művelődéstörténet határainak pontatlan megvonása, valamint a kutatónak azzal a nézettel való azonosulása, hogy a kultúra nem más, mint az emlékezésért folytatott küzdelem, teszi Szilárd Léna könyvét egészében filológiai-leíró jellegűvé. És a könyv a maga nemében rendkívül gazdag.

A Kiváló tájékozottság, a kutatónak tárgya iránti emélyült érdeklődése, a kifejtés átgondoltsága a kötet olvasását az emberiség intellektuális történetébe irányuló érdekes utazássá teszi. Az utazás Bahtyinnak *A Freudizmus*, valamint *A Marxizmus és a nyelv filozófiája* 1927 és 1929-ben megjelent köteteivel kezdődik, amelyek Volosinov neve alatt jelentek meg, s amelyekben az individuális tudat jellemzésére bevezetett freudi ellentétpár, a tudatos és a tudattalan a szociálpszichológia jelenségeinek leírására szolgál: Freud tudattalanjának Bahtyinnál a nemhivatalos tudat, a tudati cenzúrának pedig a hivatalos ideológiák rendszere felel meg. Szilárd Léna úgy véli, hogy Bahtyin már a huszas években elég határozottan kör-

vonalazza kultúrafölfogását és már ekkoriban igyekszik meghatározni a nemhivatalos tudatnak megfelelő populáris műfajok körét, bár a viccnek és az anekdotának a hétköznapi ideológia műfajai közötti említése egyelőre még nem sejteti a nevetés egyetemes világnézeti szerepének elismertetését. Az majd csak a harmincas években történik meg a *Rabelais és a középkor, a reneszánsz népi kultúrája* című műben. A továbbiakban részletesen megismerkedünk Ivanovnak a Dionüszosz-kultuszt tárgyaló tanulmányaival, valamint annak pszichológiai vonatkozásaival különös tekintettel a jungi archetipus problémájára.

A karneváli tudat című fejezetben Szilárd Léna Ivanov koncepciójának azon mozzanatait vizsgálja, amelyek Bahtyin rendszerének részeivé váltak, és az alapos átértelmezés ellenére is a könnyen felismerhetőek. Bahtyin elméletében a karneváliság Ivanov által elemzett kozmikus világképe a maga kétarcúságával (bináris oppozíciók), az átváltozásokra való hajlandóságával (metamorfózis) egyetemben szociális látásmódba megy át (ld. a minden rend, minden hatalom és helyzet vidám viszonylagosságát kimondó bahtyini tételt). De amennyiben a karnevál, mint Bahtyin megmutatta, nem az egyenlőségnek és a szabadságnak, a kölcsönös összefüggésnek és az ellentmondások egységének elvont gondolata, hanem konkrét-érzéki, magában az életben átélt és eljátszott kultikus, látványszerűen is megjelenített "gondolat", hordozója az ő koncepciójában a "karneváli" nép.

A szerző a maga elé kitűzött feladatot — a dionüszosziság karneváli tudattá való transzformációjának megmutatását — megoldotta, és ezt igen gazdag, szerteágazó anyagon tette. Munkájában jól belátható, miben is áll ez a két koncepció, és hogyan transzformálódik egyik a másikba. Az a kérdés azonban, hogy miért jelenik meg a századfordulón a dionüszosziság problémája, és miért változik át a 20. században a karneváli tudat problémájába, ez a hermeneutikai, eszmetörténeti kérdés azonban nála nem kerül szóba, bár burkoltan itt-ott felbukkan, igényelve, ahogy nekünk tűnik, sokoldalú és elmélyült megvilágítását.

PUSKIN SZELLEMI AKTUALITÁSÁRÓL

A puskinsi klasszika szellemi aktualitásáról a JATE Szláv Filológiai tanszékének kiadványaként Fejér Ádám 1995-ben egy tíz tanulmányból álló kötetet adott ki, amelynek függelékében a tanszék néhány munkatársának a tanulmányai is megtalálhatók. A kötetben szereplő tanulmányokról és azok kapcsán a címben jelzett puskinsi aktualitásról szólva a kötet függelékének egyik szerzőjeként szükségesnek tartom, hogy néhány megjegyzést tegyek. A kötettel egy időben, 1995-ben jelent meg a tanszék régóta előkészített, hosszú idő óta szerkesztett orosz nyelvű Puskin-aktája is benne tölem a jelenlegi kötetben szereplő írással azonos címen a *Mozart és Salieri* kisdráma elemzése. A szöveg, illetve az orosz nyelvű kötet megjelenési munkálatai eléggé elhúzódtak, így lehetőség nyílt arra, hogy a magyar nyelvű kötetben a téma feldolgozásának más módozataival foglalkozzak, a Puskin-műnek az orosz nyelvű cikkben javasolttól eltérő értelmezését fogalmazzam meg.

Fejér Ádám tanulmánykötete hiánypótlónak számít abban a vonatkozásban, amelyben egy korábbi művének bírálója ezt az adott műtől számon kéri. Egykori kollegánk, Dukkon Ágnes budapesti irodalomtörténésznek a Protestáns Szemle 1993. évi negyedik számában található könyvismertetéséről van szó, amelyben a Fejér Ádám és Szalma Natália által szerkesztett *Egzisztencia és kultúra* című, 1992-ben megjelent *Szegedi Bölcsészfüzetet* elemzi. A szerző, aki korábbi szegedi munkálkodása során a bölcsészkaron, illetve annak orosz tanszékén működő kultúrtörténeti, irodalomtörténeti elemzésekkel foglalkozó körben érzékeny elemzőkészségről tett bizonyosságot, a tanulmánykötetet ismertető szemleciikkében lényegében két megállapítást tesz, illetve azokból adódóan két kifogást emel. Dukkon Ágnes megállapítja, hogy az elemzett kötet szerzői az ontikus kultúrtörténeti szempont újrafelfedezését tűzték ki maguk elé célul, amelynek jogosságát a szemleciikk szerzője többé-kevésbé elismeri. A 329. lapon a következőket írja: "A kultúra szabályozó, mértéket adó korlátait semmibe vevő ember, illetve az ilyen emberek alkotta társadalom kisszerű önkényessége, felszínessége reális tapasztalaton alapul, a kérdés felvetése jogos, csak a következő lépéssel van gond. Hogyan világosítsuk fel a helytelenül gondolkodókat, hogyan érjük el, hogy 'felébredjenek', hogy az 'egzisztenciából' eljussanak a valódi léttapasztalásig', magyarul, hogy ne csak a felszínén éljenek, hanem törekedjenek igazabb, értékeesebb, teljesebb életre és mélyebb gondolkodásra?" Néhány bekezdéssel később a kötet tanulmányairól szólva a hangvétel kritikusabbá válik: "A kötet első hét tanulmánya tehát a fent jellemzett ontikus kultúrtörténeti szempont gyakorlati alkalmazására kíván példát nyújtani, vagyis nem a tárgyról szól, hanem a *tárgy ürügyén* a bevezetőben jelzett feladatra vállalkoznak. Ezáltal viszont minden esszé sajátos adhortációvá válik: ugyanaz az alapállás nyilvánul meg benne, mint a 16. században divatozó műfajban, vagyis az intés, feddés, az útmutatás, bírálat keveredése. Bevallom, ezért a kötet végigolvasása a tanulságok mellett lehangolóval is járt, a sokféle téma ellenére a tanulmányok egyhangúvá válnak a túlhangsúlyozott ontikus kultúrtörténeti szempont és a gyakran didaktikus fogalmazás miatt."

Az általunk ismertetendő kötetben is az ontikus kultúrtörténeti szempont alkalmazására kerül sor. A kötetet bevezető, *Az életmű időszerezése* című tanulmánya szerint ennek a szempontnak igen megfelel a puskinsi életmű. Fejér Ádám egy másik, *A német klasszika és a bibliai hagyomány, avagy mi az ontikus kultúrtörténet* című tanulmányának befejező

részeiben szemléletmódjának meghatározásaként a következőket írja: "Az ontikus kultúrtörténet olyan szemléletmód, amely figyelmét nem korlátozza a világ megismerésére, hanem a gondolkodást megalapozó szellemi tapasztalás kultúrtörténeti folyamatának megvilágítását tekinti a hiteles tájékozódás előfeltételének. Mind a lét, mind a kultúrtörténet mozzanatának hangsúlyozása azt célozza, hogy az ész elvont terében és idejében megrekedő metafizika megtalálja a kapcsolatot a szellemi tapasztalás eleven és konkrét folyamatával. Ontikus kultúrtörténetinek nevezhető az olyan gondolkodás, amely a világ és igazság, a szellemi tapasztalatokat teremtő kultúra és az érvényesítésüket elfogadó civilizáció, a szellemi tapasztalatok képviselőit vállalkozó kiválasztott, illetve az azt elismerő, tiszteletben tartó polgári beállítottság pusztán ésszel fel nem oldható, de mégis értelmes, mert személyesen egybefogható ellentétében mozog."

Fejér Ádám *Az életmű időszerezése* című nyitó tanulmányában Gogolnak az 1832-ben, még Puskin életében írott véleményéből indul ki, amely szerint "Puskin az orosz szellemi rendkívüli, egyedülálló jelensége: az orosz embert fejlődésében ábrázolja, olyannak, amilyen talán kétszáz év múlva lesz." Majd Dosztojevszkij 1880-ban elhangzott beszédével folytatja, aki Gogolnak ezzel a megállapításával nyitja beszédét, és közben Puskin szerepét prófétainak nevezi. Az ontikus kultúrtörténeti módszer alkalmazhatóságáról, azaz Puskin életművének ontikus természetéről írva a bevezető tanulmányban a következőket olvashatjuk: "A szellemi tartás elvesztésének rémítői rettegő Gogol és Dosztojevszkij számára azért lehet Puskin az egyetlen bizonyosság, mert a maga klaszikus, arisztokratikus álláspontjáról határozottan érzékeli az emberlét szellemi alapjait, mert nincs kétsége afelől, hogy ezek az alapok mindennél szilárdabbak, hogy a fizikai-anyagi világ még oly rideg, brutális tényezői sem vehetnek erőt rajta."

A bevezető tanulmány következő mondatával a szerző mintha Dukkon Ágnes szóban forgó kritikájának az egyik megállapítására válaszolna: "Hát vajon a világ emberi megválthatóságának a vétségét követi el, vajon a messianizmusnak a szellemi eltévelyedésébe esik az, aki az isteni, istenemberi megváltásnak a szellemében a kultúrtörténet értelmességéről, az emberlét szellemi alapjainak a történelem során való érvényesüléséről beszél, aki a művekben, a szellemi alkotásokban annak bizonyítékát keresi, és véli megtalálni?" Dukkon Ágnes intelligens, elemző kritikájában elismeri, hogy "a kultúra szabályozó, mértéket adó korlátait semmibe vevő ember, illetve az ilyenek alkotta társadalom kisszerű önkényessége, felszínessége, reális tapasztalaton alapul, kérdésfeltevése jogosult, csak a következő lépéssel van gond, hogyan világosítsuk fel a helytelenül gondolkodókat, hogyan érzük el, hogy felébredjenek, hogy az egzisztenciából eljussanak a valódi léttapasztalásig, magyarul hogy ne csak a felszínen éljenek, hanem törekedjenek igazabb, értékesebb, teljesebb életre és mélyebb gondolkodásra."

Ezt követően az ismertető tanulmány szerzője azt az aggodalmát fogalmazza meg, hogy ha egy felismerés, mint például a Fejér Ádám és Szalma Natália által ajánlott ontikus kultúrtörténeti szempont "programszerűen, emberi eszközökkel be akar vezetni valamit, ilyenkor óhatatlanul Dosztojevszkij Raszkolnyikovja jut az eszembe, aki elhitte önmagának azt, hogy az embereket valóban két csoportra lehet osztani: rendkívüliekre és átlagosakra. Lásd tömegember és csöcselék Fejér Ádám írásaiban, és az előbbiek diktálják az irányt az utóbbiaknak. Persze a fordítottja, amikor az átlagos uralkodik a kiválón, még rosszabb. Lehet, hogy az ettől való félelem miatt vonzódik annyira Fejér Ádám az arisztokratizmus szellemi pozíciójához, és élezi ki a tömegember és a kiválasztott ellentétét, visszajutva az általa

többször bíralt romantikus magatartáshoz. Ebből az következik, hogy ha egy bármennyire valóságos és jogos problémát felelünk az elvonság, a spekulativitás ilyen fokára, a végeredmény Dosztojevszkij zseniális meglátása szerint könnyen olyan banalitásba, képtelenségbe torkollik, mint mutatis mutandis Raszkolnyikov tette, a hitvány, védtelen uzsorásasszony meggyilkolásába, amely a világtörténelmi összefüggések gordiuszi csomópontjának megoldása akart lenni."

Szeretnék a Dosztojevszkijről mondottak kapcsán vitába szállni Dukkon Ágnessel. Mert ha nem azon a problémán akadunk fel, hogy valaki egy nagy felismerést mindenáron programszerűen, emberi eszközökkel akar bevezetni, valamint hogy az embereket rendkívüliekre és átlagosakra, tömegemberre vagy csőcselékre, illetve kiválasztottakra lehet felosztani, akkor az ontikus kultúrtörténetinek mondott módszer mindenekelőtt azt jelenti, hogy az európai kultúra alkotásaiban, azok sorában, azaz a zsidó-keresztény vallásosság szent könyvein alapuló európai kultúrában fölfedezhető egy meggyőződés, egy tanítás, amely arra utal, hogy az egyistenhit első prófétáitól kezdődően az ember valahogy kiválasztott, nem dolog a teremtet világ dolgai között, hanem istenarcú lény, hiszen a kiválasztottság a személyes Istenhez fűző kapcsolatnak a lehetőségét jelenti, amely által az ember létét, életét, történelmét, sorsát, kultúráját értelmesnek ismerheti meg.

Az európai kultúra különböző századaiban, és erről korábbi tanulmányaiban Fejér Ádám már számtalanszor szólt, ez természetes volt, a 19. századra viszont fölöttébb problémássá vált. Ennek jelei mutatkoznak már Puskin műveiben, de az elszemélytelenedett gogoli világban, Dosztojevszkij lázadó hőseinek gondolatmenetében, gondolok például Ivan Karamazov vívódásaira. De mint Dosztojevszkij előbb említett Puskin-beszédének utolsó bekezdése is tanúsítja, Puskin ismerte a titkot, amelyről Dosztojevszkij így ír: "Ha Puskin tovább él, talán köztünk is kevesebb volna a meg nem értés és a viszálykodás, aminek jelenleg tanúi vagyunk. De Isten másképp akarta. Puskin meghalt erői teljében, és kétségtelenül magával vitt a sírba egy nagy titkot. S most nélküle próbáljuk e titkot megfejteni." Dosztojevszkij művei: Tanulmányok, levelek, vallomások Magyar Helikon 1972. 189.1.) A Dosztojevszkij Puskin-beszédének végén említett titok az alkotó ember, a költő Puskin titka, aki az ihlet pillanatában átlényegül, és mint az 1826-os *A próféta* című versében megírja, a sivatagban bolyongó, az igazság iszonyú vágyától kínozott egyszerű ember prófétává változik át, az egyszerű, hétköznapi, gyarló emberből az isteni igazság megtapasztalójává, letéteményesévé lényegül át. Szabó Lőrinc fordításában idézem a vers végét: "Némán, élettelen feküdtem,/ s az Úr szava zendült felettem:/ 'Kelj föl, Próféta, akarom:/ hallj s láss, utad e-rőm vezesse:/ légy tanúm vizen, szárazon,/ s lobbants lángot az emberekbe!' Hasonló átlényegülésről, az ember költővé átváltozásáról olvashatunk az 1827-ben írt *Költő* című versében, amely Franyó Zoltán fordításában így hangzik: "Ameddig költőjét Apolló/ Nem hívja áldozatra fel,/ Az kishitűn a rája omló/ Hiú gondokban fullad el./ Magasztos hangú lantja néma,/ Szívén fagyasztó éjszaka,/ S a föld sok hitvány sarjadéka/ Között legsemmibb ő-maga./ S mihelyt a szent szavú ígézet/ Finom füléhez eljutott,/ A költő lelke is legott/ Mint megriasztott sas, felébred./ Rémtitk őt ledér vigalmak,/ Untatja híg, üres beszéd,/ Kit vad tömeg bálványoz, annak/ Nem hajtja meg kevély fejét./ Vadabb és szenvedélyesebb lesz,/ Feldúlt szívében dal remeg,/ Kifut magányos vad vizekhez,/ Hol zúgva ring a rengeteg."

Úgy tűnik, a Dosztojevszkij által jelzett, az embert költővé, vátésszá, látóvá tevő titok, az igazságot, az isteni teljességet megtapasztaló költő képességében rejlik. A Dukkon Ágnes idézte a kiválasztott ember, költő, illetve a tömeg, csőcselék szembeállítás nem

annyira Fejér Ádámnál vagy Dosztojevszkijnél, mint inkább Puskinnál figyelhető meg, például *A költő és a tömeg* című 1828-as művében, ahol az ihlet, az isteni igazság képviselőjére, kimondására, tapasztalására teremtett költő a következő módon szól a vers utolsó strófájában a tömeghez, más fordításban, más címmel: a csöcselékhez. Szabó Lőrinc fordításában idézem: "Takarodjatok, szörnyű vétkek/ s szennyek átkodottjai./ A halk költő nem a tiétek;/ sárból dal nem húz soha ki!/ Hullátoktól borzad a szellem!/ Mit a barnok bűnei ellen/ agyatok eddig kitalált:/ az ostor, a börtön, a bárd./ S, gazok, mire nem vetemedtek?!/ Városotok utcát söpörtet,/ ami hasznos és szép dolog:/ de ti a papot töritek be,/ hogy oltárt és gyászmisét felejtve,/ ő seperje a mocskotok!/ Nem a tömeg öröme-gondja,/ nem kapzsiság, földi csata — / Magasztalás a költő dolga,/ a Lelkesedés, az ima."

Úgy tűnik, helyénvaló, ha az adott ponton Szalma Natália a zsidó vallásosság és kultúra korai, őszösvetségi korszakát elemező egyik, még megjelenés előtt álló tanulmányából idézek egy részt az egyistenhívő zsidók, illetve a pogányok kapcsolatáról: "Hangsúlyozni kell, azok a pogányok, akiktől a zsidók tartottak, nem vad, nomád állapotban lévő népek, hanem a magas fejlettségű civilizáció létrehozói és művelői voltak. Számukra az immanens értelemben vett javak (a gazdagság és a hatalom) gyarapítása természetes létezési forma volt, végső soron az egyetlen, amelyet méltányolni tudtak volna, ha tevékenységük nemcsak hasznosnak, de értelmesnek is bizonyult volna, olyannak, amely a szellem visszfényét viseli magán. Tehát nem lehetett várni, hogy a továbbiakban ne az anyagból induljanak ki, ne az legyen számukra az alapvető mozzanat, a mentalitásukat meghatározó tényező, hanem — mint a zsidó kultúrában történt — közvetlenül a szellemet, az élő Istent tapasztalják meg, aki maga az értelem, és akinek jelenléte létezést, értelmet ad annak, ami addig szunnyadt, homályban volt. Azok a zsidók, akik úgy vélték, hogy a pogányoktól óvni kell a zsidó kultúrát, nem véletlenül mondták, hogy a pogányság a vérükben van, bár akkor már az is világossá vált, hogy a kiválasztottság, azaz a szellem, az *élő Isten közvetlen tapasztalása* — amióta a patriarchális viszonyokból kilépett — a zsidó népen belül is problematikusná vált, ezt nem lehetett egyszerűen a pogányok bomlasztó hatásával magyarázni. Inkább arról volt szó, hogy sokan érezni kezdték, valahogy nem tudnak megfelelni e kultúra elvárásainak, hiszen amikor a tevékenység, amellyel kénytelenek voltak minden nap foglalkozni, sokkal bonyolultabbá, elidegenültebbé vált, mint amilyen a patriarchális viszonyok között volt, kiderült, nem képesek többé kiigazodni az életben, eldönteni, mi az értelmes, s mi értelmetlen, mi a jó, mi a rossz, mi a megengedhető és mi nem." Az idézett tanulmány címe *Alexandriai Philón: Mózes élete*.

Mint a fentebb idézett sorokból kiderül, Szalma Natália megállapítja, hogy a kiválasztottság, azaz a szellem, az élő Isten közvetlen tapasztalása, már a korai patriarchális viszonyokból kiemelkedő zsidó népen belül is problematikusná vált. A kiválasztottság szót ezért ilyen értelemben kívánatos használni, mint a szellem jelenlétéről tanúskodó kifejezést, ami nem más, mint az élő Isten közvetlen tapasztalása. Nyilvánvaló tehát, hogy amikor Dukkon Ágnes a banális gyilkosságot végrehajtó Raszkolnyikov kiválasztottságáról beszél, ezzel pontosan ellentétes, és egyáltalán nem szellemi dologról van szó. A fent idézett tanulmány alapján mondható, hogy a kiválasztottságnak, a szellemnek, az élő Isten közvetlen tapasztalásának a problematikusná válása a modern időben éppen Raszkolnyikot, a Dosztojevszkij korabeli orosz társadalmat jellemzi. A kiválasztottakra pedig azért van szükség, hogy a keresztény és zsidó kultúra hagyományának szellemében az előállt helyzettel szembenézenek. Puskin tehát nem romantikus képzelgéseinek foglya, hanem e kultúra letétemé-

nyese. Az ő számára a kiválasztottság nem jelent az emberiség egyedeivel szembeni diszkriminációt.

Az ontikus kultúrtörténeti szempont hangsúlyozása számomra a hétköznapi élet problémái, nyűgei között sínylődő ember önmagára ismerését, az igazság iránt fogékonnyá, szellemenivé válását, létezésének értelem szerű megtapasztalását, értelmeként felfogását jelenti. A gyilkosságot elkövető, a gyilkosságra készülő Raszkolnyikovot megítélő vélekedések között hármat különböztethetünk meg. Az első a gyengeség szóval jellemezhetjük, amelynek a tartalma az, hogy a gyilkosságra készülő, bár attól kultúrája nevében iszonyodó Raszkolnyikov az emberi nem tagjának érzi magát. A második, a gyilkosság előtti tusáiban, de főleg a gyilkosság utáni elidegenedettségében többször megjelenő pozíció az állati erőre, a természeti ösztönre utal. A harmadik szerint Raszkolnyikov a teoretikus, a racionális, az emberfeletti ember ideológusa. Teljesen világos, hogy a Fejér Ádám által ajánlott ontikus kultúrtörténeti szemlélet az első pozícióra vonatkoztatható. Ennek az utóbbinak, vagyis az első pontban felsorolt pozíciónak a láteus működése, érvényessége nem hagyja nyugodni a gyilkosságra készülő, majd tettét elkövető fiatal embert, aki az emberiség szerves egészéből kirekesztettnek érzi magát, és nem érez elég lelki erőt magában, hogy kapcsolatot teremtsen szeretteivel, anyjával, nővérével, nem tartja magát méltónak arra, hogy egyszerű emberi problémákat beszéljen meg környezetével, az őt kihallgatni igyekvő rendőrökkel, mintha az egész világ kikökött volna menetéből, nem találja meg a korábbi hangot barátjával, Razumihinnal, sőt saját magával sem képes kapcsolatot teremteni. Az elkövetett bűn következtében az egész teremtéssel, önmagával, istenarcúságával keveredett konfliktusba. Fejér Ádám könyve, amely Puskin szellemi aktualitásáról szól, végeredményben Puskinról erről a képességéről, titkáról ír.

Borisz Ejhenbaum 1921-ben a puskinsz jubileum kapcsán a következőket írja: "Edig Puskin túlságosan is közel volt hozzánk, és rosszul láttuk. Iskolás, halott nyelven beszéltünk róla, ezerszer idézve Belinszkij elhamarkodott és homályos szavait. Nos, mindazt az iskolást és halottat, amit oroszul el lehetett mondani Puskinról, rég elmondták és megtanulták. Végtelenül sokszor elismételték a mai ember szájából erőtlenné hangzó, mindenkinek egyszerű — mert semmire sem kötelező — "lángész" szót. És mi történt? Puskin nem monumentális emlékművé, hanem gipszszoborrá vált."

Erről a szármalmas gipszszobrocskáról, erről a budoárokat díszítő csecsebecséről harsogtak a futuristák, követelve, hogy vessék ki a "Jelenkor Hajójából". Igen, azt a Puskind, akit közönybe fullasztanak nálunk az iskolákban (és a jövőben is nyilván ezt teszik!), azt a Puskind, akinek a nevét a művészet reakciói és analfabétái felhasználják, azt a szegény Puskind, akivel a kultúra üres lelkű kufarai szórakoznak — azt a mindenkinek számára érthető, mindenkinek jó, és senkitől sem olvasott Puskind el kell vetni." (Borisz Ejhenbaum: Az irodalmi elemzés Bp. 1974. 88-89.1.)

Úgy érzeni Ejhenbaum idézett tanulmányában is Puskin érzékelésének, értésének, szellemi aktualitásáról van szó. Az aposztrofált Majakovszkijhoz, illetve a Modernség Hajójáról Puskind kihajító futuristákhoz kapcsolódik egy jelenkori szerző, a Puskin-irodalomban, illetve az orosz társadalomban a könyv utószava szerint igen nagy vihart kavart mű, nevezetesen Andrej Szinyavszkijnek *Séták Puskinnal* című 1975-ben Londonban megjelentetett tanulmánya, amelyet a szerző állítólag lágerévei alatt, száműzetésben írt. A rendkívüli erudíciójú, tehetséges író, Andrej Szinyavszkij műve távolról sem nevezhető ontikus indítástának, ugyanis szellemi alapvetése, ahogy ő írja, "stílusának tökéletes megtestesülése" az

írói álnevét kölcsönző Abram Terc, az odesszai folklór népszerű zsebmetszője, az utószó szerint bűnözője, a társadalom normáira fittyet hányó ember. Oroszországi irodalmi körökben, de nemcsak ott, hanem az orosz emigrációban is vihart kavarázó nézőpontja egy útszéli ponyvaalaknak, ahogy Szinyavszkij írja, a mi Charlie Chaplinünknek, e modern pót-Petruskának a nézőpontjához közelít. Például ilyen kifejezésekben: " — Ki fog fizetni? — Puskin!, — Mi vagyok én nektek — Puskin, hogy mindenért feleljek? Lesipuskin! Puskinson!" Ezek a kifejezések, a hétköznapi ember gondolatlansága, kifejezésmódjának leegyszerűsítettége a könyv élén álló, Gogoltól, *A revizorból* vett mottóhoz vezethetők vissza. Mint ismeretes, Hlesztakov a komédia egyik részletében részeg öntudatlanságában Puskit említi. Idézem a könyv elején álló mottót: "Ha találkozunk, mindig megkérdem: 'Egykomám, Puskin, hogy vagy?' — 'Köszönöm — azt mondja —, vagyogatok, előfordulok!' Ilyen eredeti pofa."

Szinyavszkij perspektívája azért is megdöbbentő, mert Hlesztakovról, mint tudjuk, a jellemek és a jelmezek leírásakor Gogol a következőket írja: "Huszonhárom éves, vékony-pénzü fiatalember. Meglehetősen műveletlen, s amint mondani szokás, nem ő találta fel a puskaport. A hivatalában afféle széltoló hírében áll, minden megfontolás nélkül beszél és cselekszik. Képtelen huzamosabb ideig egy dologra figyelni. Beszéde szaggatott: egy-egy szó váratlanul szalad ki a száján. Minél naívvabban és egyszerűbben játszik a színész, annál jobb lesz ebben a szerepben. Hlesztakov öltözeke divatos." Hlesztakov előbb említett replikája Puskin barátságáról a harmadik felvonás hatodik jelenetében fordul elő, miután Hlesztakov felöntött a garatra, és ebben a részeg állapotában önmagáról beszél. Puskin barátsága mellett még a következőket mondja, amelyekre szintén rá lehet ismerni Szinyavszkij szövegében: "Hlesztakov tűzbe jön. — Igen, mert én nem ismerem a tréfát. Jól megmondtam neki. Még az államtanács is citerázott, mert én olyan vagyok, nem ismerek se Istent, se embert. És nyitva a szemem, mindenütt ott vagyok, mindenütt."

Szinyavszkij könyve kezdetén tulajdonképpen arra a kérdésre keresi a választ, amellyel Dosztojevszkij Puskin-tanulmányát befejezte, amelyet titoknak nevezett. Szinyavszkij Puskin zsenialitásának titkára kérdez rá: "Minden hódolattal határos szeretetünk ellenére, amit Puskin iránt érzünk, valahogy nehéz megfogalmazni, miben áll zsenialitása, és miért éppen ő, Puskin nyerte el az elsőség pálmáját az orosz irodalomban. A tiszteletteljes címek adományozására készítő nagyságon kívül, amelyek mögött a költő arca, a népszerű pofaszakállas folttá folyik szét, a nehézség abban rejlik, hogy Puskin egyszerre abszolút érthető és felfoghatatlan. Az általa kinyilatkoztatott, szemmel láthatóan közérthető igazságok, amelyeken úgy tetszik, nincs semmi különös, valójában talányosak." Lejjebb Szinyavszkij így folytatja: "Engedtessek meg, hogy megkérdézzük, és kételkedjünk (többen kételkedtek is): Tényleg olyan nagy-e az Önök Puskinja, és voltaképp mitől olyan nevezetes, leszámítva tízegynehány ügyesen összetakolt darabot, amelyekről semmi mást nem mondhatunk, mint azt, hogy jól szabottak?" Erre a kérdésre Szinyavszkij úgy válaszol: "Könnyen meglehet, hogy nem a koszorúkkal és az arcukon a rendíthetetlen nemesség kifejezését viselő mellszobrokkal telezsúfolt főbejárat felől juthatunk el Puskinhoz egyszerűbben, hanem azoknak az anekdotikus torzképeknek a segítségével, amelyeket az utca adott vissza a költőnek, mintegy válaszul és bosszúképpen az őhangos hírnevére." Szinyavszkij tovább kérdez: "Tehát mi marad végül a Puskinról szóló közkeletű anekdotákból, ha egy kissé megtisztítjuk őket, és megszabadítjuk a rájuk tapadt limlomtól? Megmarad az a kiirthatatlan pofaszakáll, (ettől már sohasem szabadulhatunk meg), a sétatálcá, a kalap, a lebegő frakkszárny, a köz-

lékenység, a könnyelműség, a hajlam arra, hogy ha kutyaszorítóba kerül, egy élccel gyorsan kivágja magát, a bűvész fűrgeségével jobbra-balra parírozzon, s közben mint egy filmsztár sűrűn villogtassa a pofaszakállát, sétatálcáját, frakkját. Megmarad Puskin szeleburdisága és valamiféle mindent átható ereje, az a képessége, hogy pillanatok alatt felszívódjon, és váratlanul felbukkanjon, menet közben begombolkozva magára vegye rögtönzött rugások címzettjének és osztogatójának a szerepét, a bűnbak, az egyetemes jóakaró és közbenjáró misszióját, aki mindenbe beledugja az orrát, a megfoghatatlan és mindenütt jelen lévő univerzális Senki-emberét, akit mindenki ismer, aki mindent elvisel, és elszámol mindenki helyett."

A felsoroltakból a továbbiakban a művek elenizésén és néha igen érdekes megállapítások mentén Szinyavszkij Puskin könnyedségét hangsúlyozza, az élethez való könnyed viszonyulást, az alkotói könnyedséget, hogy Puskin végigterült az ágyon, és "kellemes öntudatlanságban párnába fúrva a fejét" "kicsit álmos kézzel odavetett valamit, ami nem érdemel különösebb figyelmet, és nem követel munkát, aki mind az irodalomban, mind az életben féltékenyen őrizte a senmittevő, csélcsep és széltoló férfi reputációját, aki nem ismeri az alkotás kínjait." Majd Szinyavszkij arra a megállapításra jut, hogy "költészete ebben a stádiumban elmerült és feloldódott a hétköznapiságban. Miután idegenkedett a fontos programoktól és a büszke tervektől, leereszkedett a pohárköszöntők, szerelmes levelek és az egyéb köznapian prózai badarságok szintjére... Semmiféle elmélettel nem vezetett e Puskin ott kezdte, ahol Majakovszkij bevégezte." Az előbbieken említett könnyedség, könnyelműség kísérteties közelségbe állítja Puskit a mottóban szereplő Gogol-hőshöz, Hlesztakovhoz. Teljesen világos, hogy ebből a pozícióból szellemi alkotói tevékenység megítélése szinte lehetetlen, hiszen mint Gogol számtalan művéből kiderül, *A revizor* olyan mű, ahol a hős, illetve az ábrázolt világ pontosan a szellemtelenség miatt él. A szellemtelenség világát ábrázolja Gogol azzal a tipikus gogoli nevetéssel, amelyről későbbi nyilatkozataiban, illetve *A revizor*-hoz kapcsolódó magyarázó szándékú műveiben a nevetésről szól, mint egyedüli pozitív hősről. Tehát a szellemtelen világnak ez a földhöz ragadtsága, ez a kizárólagossága nem méltó a puskin szellem igazolására, megjelénítésére.

Ami az oldalszakáll, a sétatöt, kalap és egyéb puskin tartozékok említését jelenti, ebben is van valami gogoli, valami kihívó és provokatív Szinyavszkij részéről. Szinte önkéntelenül is felidézük az olvasóban a pétervári elbeszélések kezdő darabjának a *Nyevszkij proszpektnek* a bevezető részeit, ahol a Nyevszkij proszpektben sétálókra írva nem az emberek, hanem a hivatalokról beszél, a dolgokról, tehát a fennkölttség, a nemesség, az illem leírásaként pofaszakállakról van szó, nyakbavalókról, bajuszokról, női kalapokról, csfpőkéről, darázsderekakról, női ruhaujjakról, azaz olyan részletekről, amelyekben a lelket, az embert tárgyak helyettesítik. Az arc nélküli Puskin említése Szinyavszkij könyvének első oldalain is gogoli asszociációt ébreszt, nem véletlenül szokás beszélni a gogoli hősök arc nélkülségéről, és álarcszerűségéről. Az álarc nélküli lelkek világát ábrázoló Dosztojevszkij szemben Gogolnál lelkek, pillantások, tekintetek nélküli álarcokról van szó. Ami Szinyavszkij megállapítását illeti, amely szerint Puskin teljesen belesimult a hétköznapiságba, azt kell mondani, jobban jellemzi a gogoli korszak hőseit, a gogoli világ kizárólagos immanenciáját. Puskin ihlete nyilvánvalóan más.

Nem véletlenül említi Fejér Ádám tanulmánykötetében többször is a Puskin-Goethe párhuzamot. A Gogol világában tapasztalható szellemtelenség éppen abban fejeződik ki, hogy a hősök szinte maradéktalanul kiteljesednek az immanens világban, a gyakorlati szfé-

rában, kizárólagosan abban élnek, semmiféle gondolat, vágy, megrendülés nem képes őket, mindenekelőtt *A revizor* hőseit belőle kilendíteni. A gogoli szándék, hogy a komédiával tükröt tartson a nézők elé, azt célozta volna, hogy önmagukra ismerve valamiféle megrendülés és belső átlényegülés hatására az emberek elkezdenek más módon élni, katarzis játszódik le a nézőben. Ismeretes, hogy Goethe *Faustjában* Mefisztó az égi prológusban az Úrral beszélve azt a szemrehányást teszi a világ és az ember, így az univerzális ember, tehát Faust teremtményének, hogy az ember azért nem tudja magát maradéktalanul otthon érezni, kiteljesíteni a teremtett világban, mert valami számára rejtett, érthetetlen és Mefisztó számára elfogadhatatlan körülmény, az ember istenarcúsága hiányérzetet szül, a belső szonijúság léptenyomon arra emlékezteti, hogy nem kizárólagosan ez a világ az ő világa.

Ellentmondásnak tűnhet, hogy a korabeli költészet nagy képviselői, Zsukovszkij, Batyuskov, Baratinszkij, Lermontov mellett neves irodalomtörténészek, mint például Ligijja Ginzburg is Puskin költészetét az élet, a valóság költészetének nevezi. Itt más dologról van szó, amelyhez hasonlóan Gogol egyik elbeszélésében, *A portréban* a művész szájából értesülhetünk. A tehetség, a kiválasztottság nyilvánvalóan Puskinhoz hasonlóan ontikus felfogásáról, és az ihletett művész számára a valóság egészének a birtokba vehetőségéről. "Beimned van tehetség. A tehetség Isten drága ajándéka, ne tékozzd el. Keress, kutass, tanulmányozz mindent, amit csak látsz, zabolázd meg ecsetedet, de érts hozzá, hogyan kell megtalálni mindenben a belső hangulatot, a legeslegnagyobb erővel pedig az alkotás magasztos titkát igyekezz megfejteni. Boldogok azok a kiválasztottak, akik birtokában vannak ennek a titoknak. Az ilyenek számára nics alacsonyabb rendű téma a természetben. A alkotó művész a jelentéktelenben éppen olyan óriási tud lenni, mint nagyszabású tárgyban. A megvetetben önála már nincs semmi lenézni való, mert azon keresztül alkotójának gyönyörű lelke tündöklök át, ha láthatatlanul is. És a lenézett már valami magasztos kifejezést nyert, mert a művész lelkének tisztítótüze ment keresztül. A művészetben az ember számára már eleve benne rejlik az Isten üdvöztető paradicsomára való célzás, és már ennél az egyetlen dolognál fogva is magasan fölötte áll a művészet minden egyébnél. És ahányszor magasabban áll az ünnepi nyugalom mindenféle földi zűrzavarnál, ahányszorta magasztosabb az alkotás a rombolásnál, ahányszorta az angyal pusztán fenséges lelkének makulátlan ártatlanságával fölötte áll a sátán mérhetetlen erejének és gőgös szenvedélyeinek, annyiszorta felülmúl a művészet magasztos alkotása mindent, de mindent a világon. Mindenedet tedd a művészet oltárára, szeress belé teljes szenvedéllyel, nem földi vágyaktól bűzlő, hanem csendes mennyei szenvedéllyel. E nélkül nem képes az ember a földi gyarlóság fölé emelkedni, nem tudja megütni a szent megnyugvás csodás hangjait, mert a művészet magasztos alkotása mindnyájunk megnyugvása és megbékélése végett szállt le a mennyekből e világra, a művészet nem is hintheti a lélekhe a zúgolódás magvát, hanem csengő fohászként örökké az Isten felé törekszik." Gogol művei I. kötet, 1971. 692-3. l.

Hasonló módon értekezik Cvetajeva *A művészet, a lelkiismeret fényében* című tanulmányának a zseniről szóló fejezetében Puskin *Lakoma pestis idején* című kisdrámája kapcsán. A zseni Cvetajeva szerint az ihletnek kiszolgáltatottság legmagasabb foka, és az a képesség, hogy az alkotó, megvalósítása érdekében, birtokolja ihletét. Ez azt jelenti, hogy az ihlet egyszerre a lelki széthullásnak, szétdarabolódásnak és a lelki koncentrátságnak a legmagasabb foka. S ami még fontosabb, az úgynevezett szenvedő, passzív, a valamit megszenvedő, átélő állapotban és az aktív összeszedettség állapotában a szubjektum feloldódik a hétköznapi világban, amint arról a gogoli művészről beszélt, vagy Szinyavszkij is szólt.

Igen, a puskiní hős a hétköznapi világban él, de amikor költővé válik, másként éli meg: teljes lényével, azzal a lehetőségével, azzal a képességével tapasztalja meg, mely kapcsán költővé vált, azaz az egészet a transzcendens igazságra vonatkoztatja, hogy a megtapasztalt dologi világról, a megtapasztalt életről az igazság jegyében — a Gogolnál elmondott részlethez analóg módon — véleményt tudjon mondani. Cvetajeva szerint az ember fel tudja magát adni a legutolsó atomjáig, és az önfeladással történő szembelhelyezkedésből, a vele való ellenkezésből alakul ki az új világ. Tehát a világ megtapasztalása érdekében a világban szétesztendő embernek szüksége van arra a koncentrációs kifejezőképességre, hogy a megtapasztalt világot a következő aktív, koncentratív aktussal ki tudja fejezni. Mint ahogy a korábban már idézett Puskin-versek fordításából is kiderül, a puskiní költő egyszerűen ember, ameddig nem válik ihletetté. Mihelyt azzá válik, a megélt élmény az igazságra vonatkoztatva válik műalkotássá, az alkotás elemévé.

Puskin életművében igen nagy gondot fordított költői utóéletére. Ebben a vonatkozásban egy érdekes körülményre hívja fel a figyelmet Gruzgyev, a huszadik századi Szerapion testvérek nevű költői csoportosulás egyik kiváló tagja. Az *Arc és álarc* című tanulmányában, amely az *Il volto e maschera* címmel jelent meg Olaszországban *Il fratello di Serapione* címmel (1967. Bari, De Donato.) Ebben a tanulmányában a formalistákhoz közelálló szerző *A költő és a tömeg*, illetve *A költő és A próféta* című versek kapcsán, ahol is megkülönböztetjük az immanens valóság közvetlen szintjén élő embert és a szellemivé váló alkotót, a Puskin által adott képet meghatározza, amely sajátos választ jelent a Szinyavszkij Puskin-képére, az általa olvasott, értelmezett foltá váló arca, pofaszakállra, sétabotra.

Puskin alkotói lényének kettős befogadását javasolja több művében is, nevezetesen az 1836-ban írt *Emlékem* című versben, ahol megkülönbözteti a nép hálás szívében megőrződő alkotót, tehát azt az embert, aki ezen a szinten, az immanens valóság, a társadalmi létezés, a civilizáció szintjén valami lényegeset, pozitívat alkotott. Ez érződik a negyedik, tehát az utolsó előtti strófában: "S féltett kincs maradok népem hálás szívében,/ Mert a jó ösztönét szívtottam benne csak./ Mert bús napokban a szent szabadságnak éltem/ S védtem az elbukottakat." (Szabó Lőrinc fordításában) Itt Puskin reális önértékelése szólal meg, a jellegzetes együttérzés, az irgalmasságnak, a kegyelemnek, a megbocsátásnak ez a korán tapasztalt puskiní erénye. Fontosabb azonban az a mélyebb befogadás, amely inkább a beavatottnak, a költőtársaknak, az igazsággal alkotó, az előbb ábrázolt módon ontikus kapcsolatba kerülő emberek által történik. A vers második versszakában így ír: "Egészen én soha meg nem halok./ Befödhet rongó sír, hová a test salakja tér/ Glóriám őrzik a dalaim, míg a földnek költője bár egy is él." (Szabó Lőrinc) A költői befogadásról, a költőnek a költő általi, a kultúrának, a kultúra képviselőjének a kultúra alkotója általi befogadásáról van szó. Itt a glória, a dicsőség a fő motívum, míg az előző versszakban arról olvasunk, "féltett kincs maradok népem hálás szívében". Gruzgyev emellett más dolgot, más művet is idéz, az *Anyegin* második fejezetének utolsó strófáját, ahol Puskin inkább ironiával mint önironiával ábrázolja költői, alkotói életének elképzelt sorsát, nem véletlenül a befogadót egy tudatlan úrral jelezve: "Tán végigregz egy drága lelken,/ S a sors, lehet, hogy őrzi már/ A strófát, melyet énekeltem./ S el nem meríti Lethe-ár;/ Lehet, hogy (így becéz reményem)/ Egy-egy tudatlan úr kevélyen/ Híres képmennél majd megáll/ S 'Poéta volt!' így deklamál./ Fogadd tehát hálám, ki hűen/ Figyelsz a Múzsza-szóra, te,/ Akinek emlékezete/ Megőrzi múlt sorsu művem,/ S megveregeted könnyedén/ A babért az öreg fején."

Ezekben az idézett részekben Gruzgyev megfigyelése szerint a költőt jellemző ki-

mondottan személyes, szellemi, illetve a hétköznapi emberhez szabott haszonelvű befogadás közti különbségről van szó. Az említett esetekben megkülönböztethetjük az életben élő költőnek, illetve az ihlet, a költői átlényegülés, a prófétává válás folyamán az életet az igazsággal összefüggésbe hozó alkotónak a kettősségét. Puskin számára fontos, hogy a költő problémátlanul, teljes emberségével, az életben élni tudó ember teljességével legyen jelen az immanenciában, a gyakorlatban, hogy mintegy a materiális létezésből felemelkedve, de tőle el nem idegenedve, szellemi létezővé lényegüljön át, és így az igazsággal, a transzcendens igazsággal tudja a kettőt összekapcsolni, illetve az igazságra tudja vonatkoztatni a megélt életet. A költői lét szempontjából magától értetődően az utóbbi aspektus, az átlényegülési képesség, a költő istenné válása, átlényegülése, az igazsághoz való lelki felemelkedése a fontosabb.

Amikor már nem az egész közösség éli meg a kiválasztottságnak azt a lehetőségét, amelyben közvetlenül tapasztalja meg az élő Istent, és ilyen értelemben a szellem kiválasztottjaként határozhatja meg magát, az író, a költő, az alkotó, mint Puskin példájából is kiderül, azáltal válik kiválasztottá, az isteni igazság birtokosává, hogy ezt az átlényegülési mozzanatot képes megélni, az igazság, a megélt élet valamilyen összefüggés kapcsán egyszerűen részesül a megvilágításnak, az értelmezésnek, az értelem hozzárendelésének azzal a mozzanatával, amellyel csakis az ihletett költő, az ihletett művész rendelkezik. Ennek kapcsán úgy érzem, ismét idézni kell Szalma Natália írásából, amelyet a philóni Mózesről ír: "Korábban már szóba került, hogy a philóni Mózes, mint minden nagy alkotó, nem az életből, nem a helyzetből tanult. Most azt kell mondanunk, hogy tulajdonképpen a zsidó kultúra kizárólagosan nagy alkotókban, arisztokratikus szellemileg szabad emberekben gondolkodik (jellemző például, hogy a Biblia magyarázatának szolgálatába nagyon széles körű közösség szegődött, hogy a törvénykultusz szabad stúdiummá vált a nép körében), és nem számol azokkal, akik végső soron csak az "életből" képesek tanulni — egyszerűen azért, mert az elidegenítő hatású gyakorlattal nap mint nap foglalkoznak — s akiket, ha a nagy alkotók, törvényhozók vigyáznak arra, hogy az élet ne váljon pusztá gyakorlattá, a kultúrnormák életbeli érvényesülése majd jó irányba vezet."

A puskinai kor szellemi teljesítménye ennek a szerepnek a teljesértékű elvállalásában rejlik, abban, hogy az élet különböző momentumai, örömei és bánatai, a csábító Mefisztó bánatára nem válnak az élet kizárólagos perspektíváivá, kizárólagos élményekké, hanem ezeken túlmenően a költő, aki ihletettségében és ihletettségének gyümölcsében, alkotásában, a kultúrában, a lét értelmét fel tudja mutatni, meg tudja fogalmazni, értelmet tud adni a zsidó-keresztény kultúra szerves egységén belül az emberlét kihívásainak.

B15 1 2 1 4



E, H